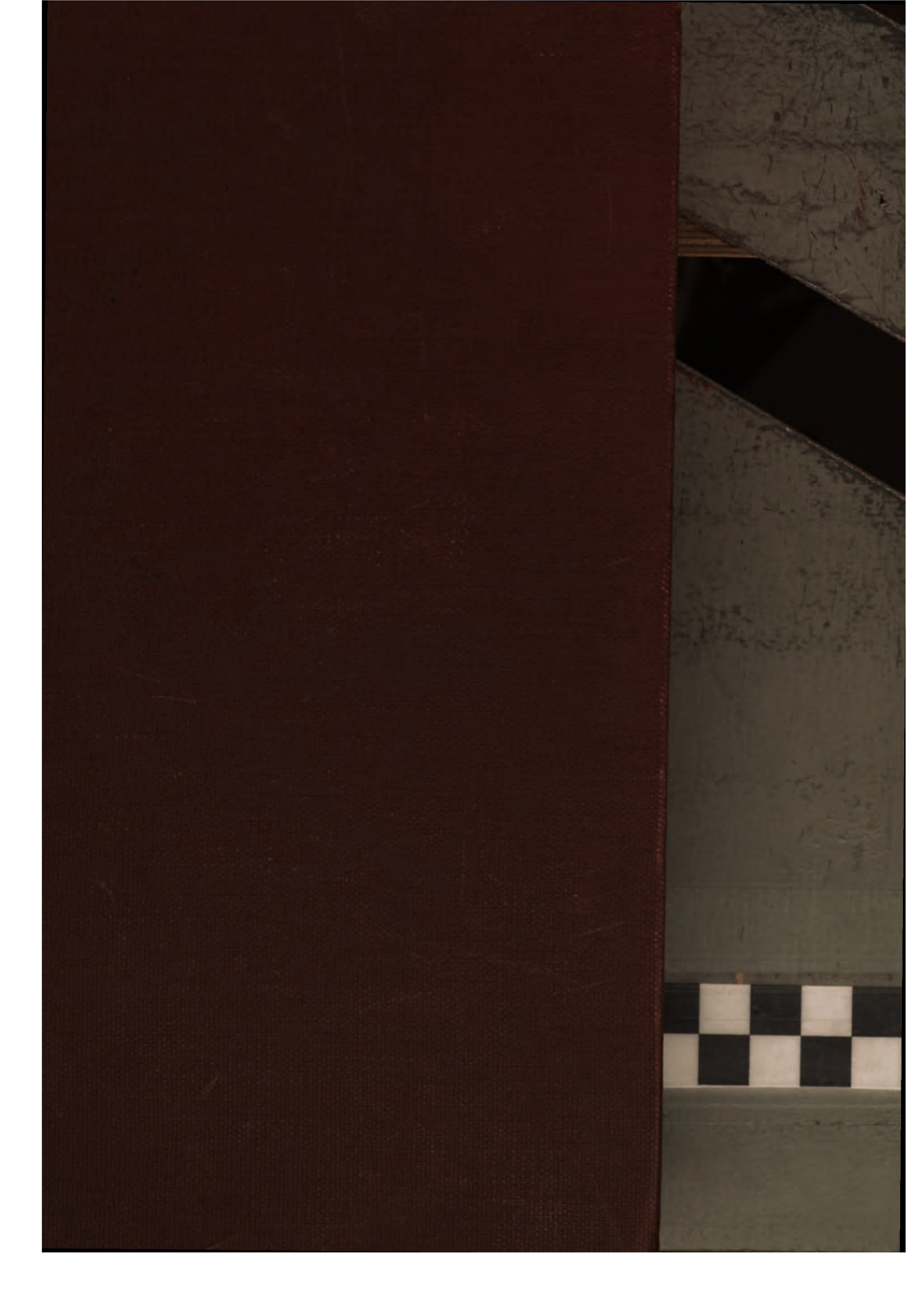
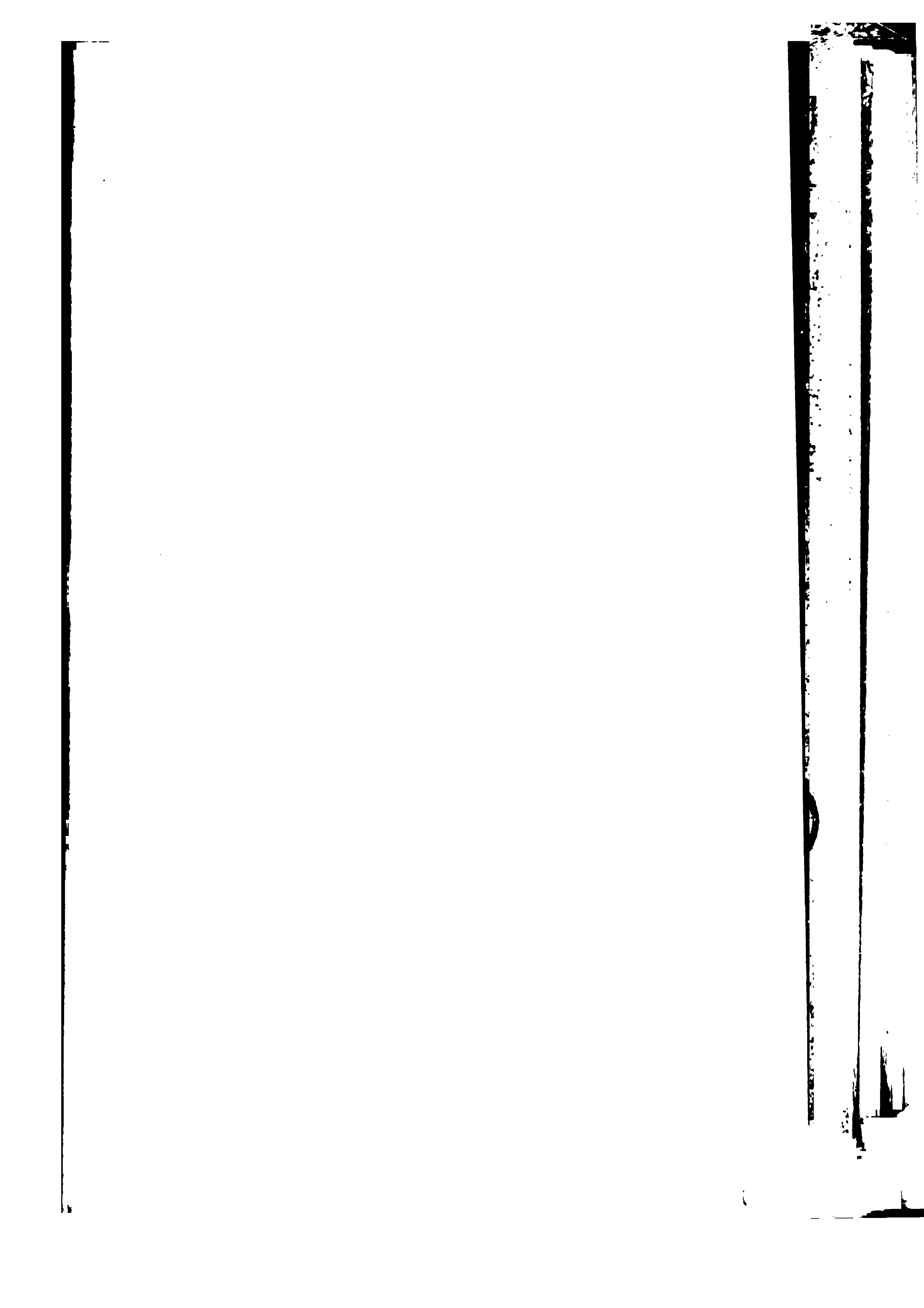
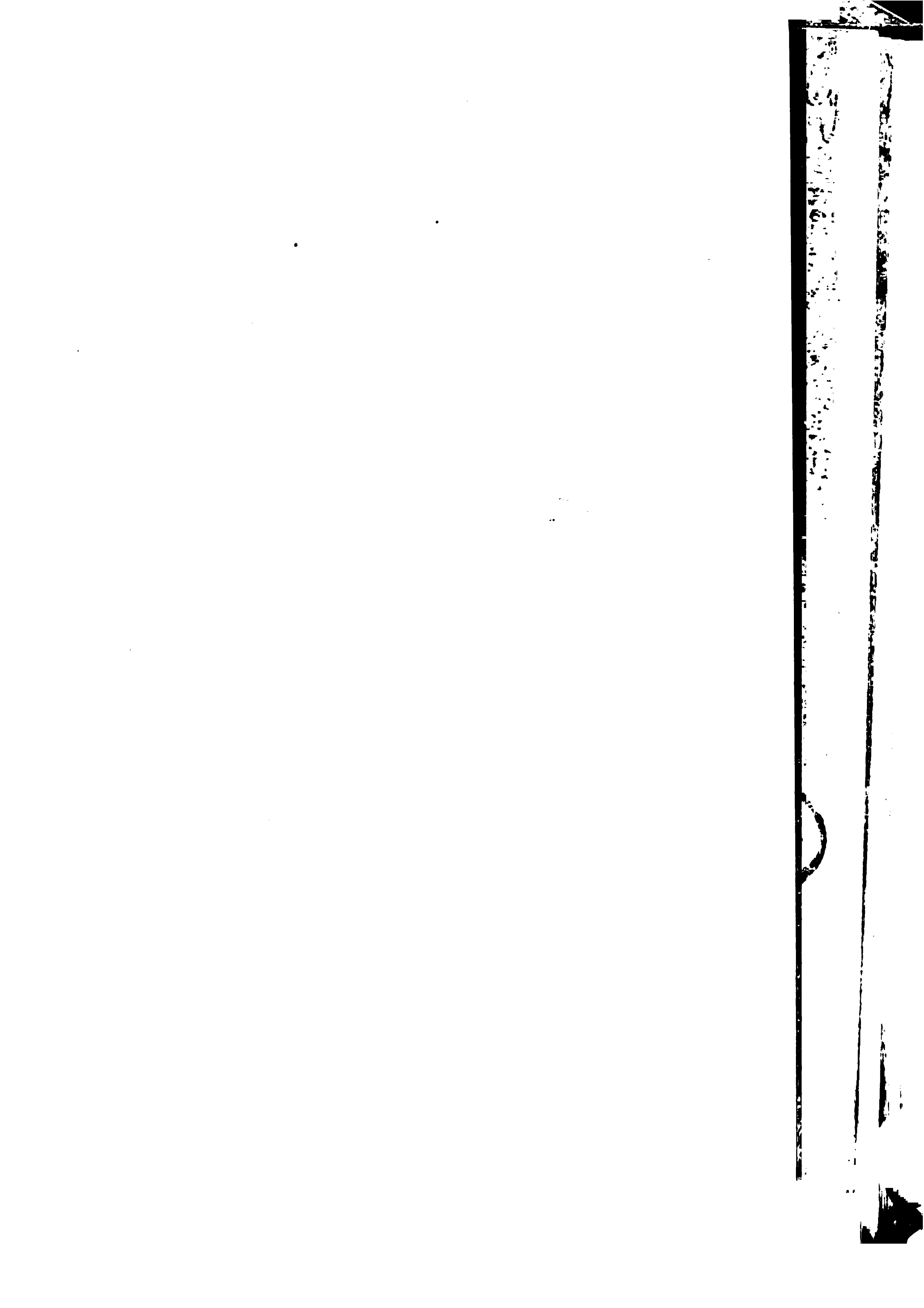
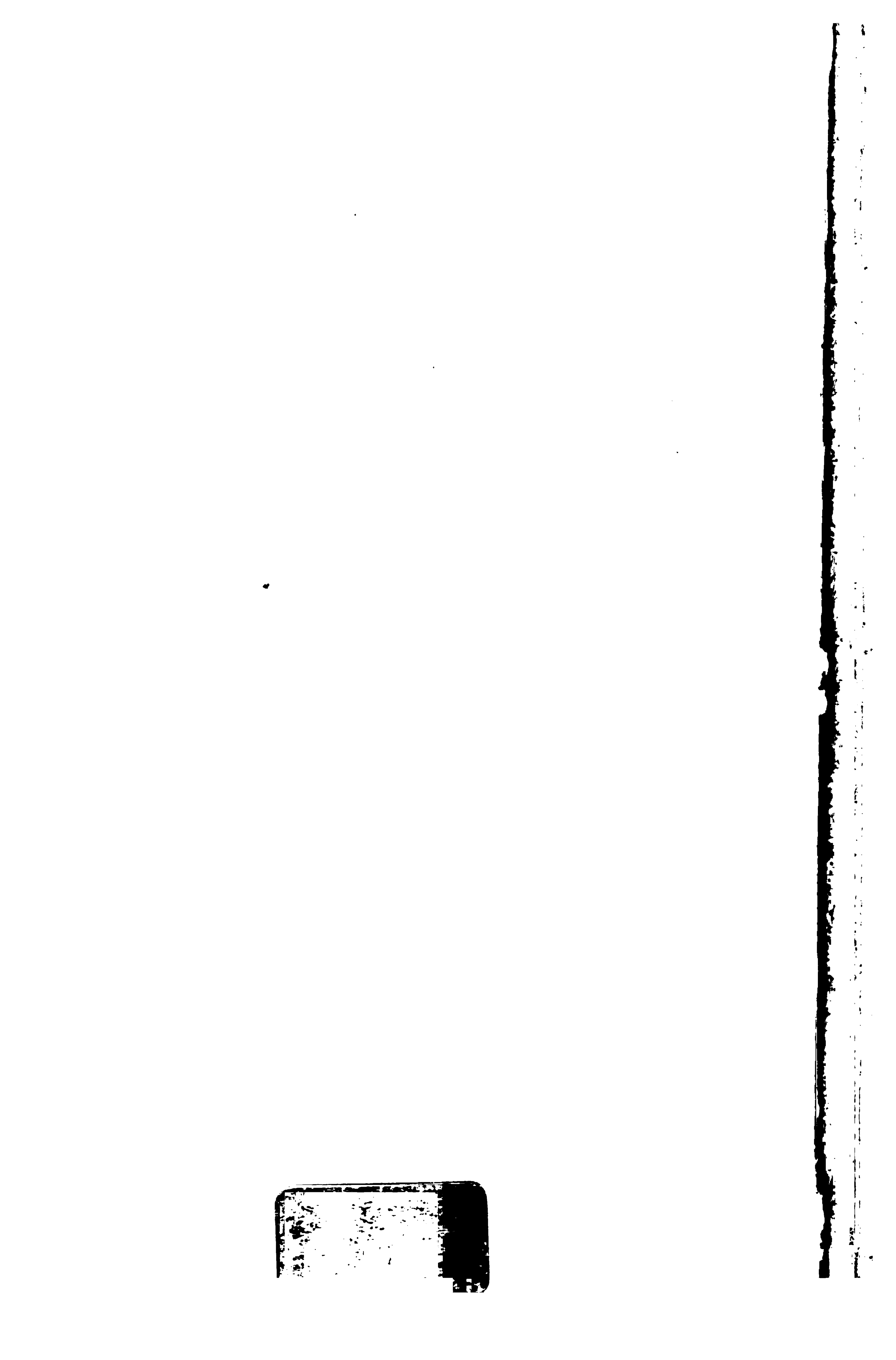



SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
LVX
FIAT
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS









FRANZISKANISCHE STUDIEN
BEIHEFT 8

DIE ANFÄNGE DES FRANZISKANISCHEN DRITTEN ORDENS

VORGESCHICHTE — ENTWICKLUNG DER REGEL

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE
DES ORDENS- UND BRUDERSCHAFTSWESENS
IM MITTELALTER

VON

P. DR. FIDENTIUS VAN DEN BORNE O. F. M.
MITGLIED DER HOLLÄNDISCHEN FRANZISKANERPROVINZ





MÜNSTER IN WESTF. 1925
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG



FRANZISKANISCHE STUDIEN
BEIHEFT 8

DIE ANFÄNGE DES FRANZISKANISCHEN DRITTEN ORDENS

VORGESCHICHTE — ENTWICKLUNG DER REGEL

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE
DES ORDENS- UND BRUDERSCHAFTSWESENS
IM MITTELALTER

VON

P. DR. FIDENTIUS VAN DEN BORNE O.F.M.
MITGLIED DER HOLLÄNDISCHEN FRANZISKANERPROVINZ



MÜNSTER IN WESTF. 1925
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

Imprimatur.

Werthae in Hollandia, die 6. Decembris 1924.

Fr. Simon Bennenbroek O. F. M.
Min. Prov.

Imprimatur.

Monasterii, die 16. Januarii 1925.

Meis
Vicarius Eppi Glis.

Nr. 222.

Die Seiten 1—76 wurden gedruckt als Dissertation der philosophischen Fakultät zu München.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Vorwort.

Seit einigen Jahren ist die Untersuchung über die Anfänge des „Dritten Ordens“ in den Vordergrund der eifrig betriebenen Franziskus-Forschung getreten. Die Entstehung des Dritten Ordens wurde zur Hauptfrage, zum Kernpunkt der Franziskus-Frage, d. h. der Frage über das Leben und Wirken des hl. Franziskus von Assisi. Es handelte sich um die Entscheidung, ob es der Heilige anfänglich — wenn auch nicht mit voller Klarheit — auf die Gründung eines Klosterordens abgesehen hatte oder im Gegenteil auf die Gründung einer großen allgemeinen Bußbruderschaft für Priester und Laien, Männer und Frauen in der Welt, welche Genossenschaft erst später durch äußeren Druck und innere Entwicklungstendenzen in drei Teile auseinanderfiel, in den sogenannten „Ersten Orden“ der Franziskaner, den „Zweiten Orden“ der Klarissen und den „Dritten Orden“ der Männer und Frauen in der Welt.

Die *Entwicklung* der Studien über die Anfänge des Dritten Ordens zeigen deutlich einen allmählichen Fortschritt, wobei aber mancher Umweg hätte vermieden werden können. Interessant ist es, wie schon im 17. Jahrhundert und sogar noch früher verschiedene diesbezügliche Fragen diskutiert worden sind, die uns jetzt ganz modern klingen. Die älteren Untersuchungen über die Anfänge des franziskanischen Dritten Ordens lassen nicht so deutlich wie die jetztigen den Dritten Orden als eine Volksbewegung in ihrem geschichtlichen Zusammenhang hervortreten. Diesem Fortschritt gegenüber sind sie aber nicht wertlos geworden für die weitere Forschung. Wir lernen auf dem Gang durch die Dritt-Ordens-Forschung immer wieder neue Gesichtspunkte kennen, die schließlich das völlige Verständnis der Dritt-Ordens-Bewegung im 13. Jahrhundert ermöglichen. Noch ein Weiteres lehrt ein systematisches Nachgehen der Entwicklung der verschiedenen Ansichten über den Dritten Orden. Wir sehen da die verschiedenen Ansichten in ihrem Zusammenhang mit dem Stand der Frage in ihrer Gesamtheit, wo wir anders so oft nur einen oder anderen Teil derselben erwähnt finden. Aus diesen Erwägungen heraus ist das erste Kapitel über die Anfänge des Dritten Ordens nach der geschichtlichen Literatur entstanden. Es will den Eingang zum völligen Verständnis des ganzen Komplexes von Fragen bieten, mit denen die Frage nach den Anfängen des franziskanischen Dritten

Ordens aufs engste verknüpft ist und zu gleicher Zeit die verschiedenen Ansichten über den Dritten Orden in getreuer Wiedergabe darlegen, um sie später zum Aufbau zu verwerten.

Es schien angemessen, in einem besonderen Kapitel dem vorfranziskanischen Bruderschaftswesen systematisch nachzugehen, bevor wir an die eigentliche spezielle Quellenuntersuchung über den Ursprung des franziskanischen Dritten Ordens herantraten. Denn der Fortschritt der Forschung hat deutlich gezeigt, daß in dieser Richtung noch mehr zu leisten wäre, wollte man eine gründliche Einsicht in den konkreten Werdegang des franziskanischen Dritten Ordens erlangen. Dadurch wird die Umwelt des entstehenden Dritten Ordens beleuchtet und die Möglichkeit geboten, die danach zu erörternde Urregel des Dritten Ordens in ihren unmittelbaren oder mittelbaren Beziehungen zu den verschiedenen Regeln des vorfranziskanischen Bruderschaftswesens klarzustellen, bzw. ihre Eigenart hervortreten zu lassen. Wenn in dieser Weise die Vorgeschichte des franziskanischen Dritten Ordens die Entstehung desselben deutlicher hat erkennen lassen, wird erst die Entwicklung der Dritt-Ordens-Regel im 13. Jahrhundert auf dem reellen Hintergrund des Volkslebens ihre lebendige Gestalt zeigen können.

Was die Heranziehung von Monographien betrifft, möchte ich vorab bemerken, daß ich mich immer darauf beschränkt habe, neben den Quellen nur jene Monographien zu verzeichnen, die wirklich etwas Wesentliches für den bestimmten Gesichtspunkt, unter welchem ich den Stoff behandelte, zu bieten schienen.

Mein verehrter Lehrer, Herr Geheimrat † Ritter von Grauert, dem ich meinen Vorschlag unterbreitete, ging bereitwillig darauf ein und hat meine Arbeiten stets mit regem und förderndem Interesse begleitet, wofür ich ihm auch an dieser Stelle meinen aufrichtigsten Dank ausspreche.

Großen Dank schulde ich auch dem ebenfalls inzwischen verstorbenen Herrn Geheimrat Prof. Dr. Knöpfler und Herrn Prof. Dr. Schnürer (Freiburg-Schweiz) für ihre Unterstützung und Anregung, sowie den Behörden und Beamten der Bayer. Staatsbibliothek, der Universitätsbibliothek zu München und der Universitätsbibliotheken zu Innsbruck und Freiburg (Schweiz). Auch den andern von mir benutzten Bibliotheken, zumal der Bibliothek des Historischen Institutes zu Utrecht, den Franziskanerbibliotheken zu München (St. Anna), Weert (Holland), Woerden (Holland), Antwerpen, Hall (Tirol) spreche ich meinen besten Dank aus.

Gerne benütze ich auch die Gelegenheit, an dieser Stelle meinen Ordensobern zu danken für die mir gütigst gebotene

Studiengelegenheit, sowie meinen Mitbrüdern, die meine Studien mit Rat und Tat unterstützten, insbesondere Bonaventura Kruitwagen, Livarius Oliger, Michael Bihl, Anastasius van den Wyngaert, Maximilian Straganz und Hilarin Felder O. Cap.

Endlich muß ich noch in Dankbarkeit meines Mitbruders P. Ferdinand Doelle gedenken, der mein Manuskript für den Druck in den Franziskanischen Studien vorbereitete, was mit keinen geringen Schwierigkeiten verbunden war, da die deutsche Sprache nicht meine Muttersprache ist.

Alverna-Wychen (Holland)

P. Fidentius van den Borne.

Inhaltsverzeichnis.

Vollständige Titel der abgekürzt zitierten Werke.

A A S S, Oct. II = Acta Sanctorum, Octobris tomus II, Antverpiae 1768.

A B = Analecta Bollandiana, Bruxellis 1882 ss.

A F = Analecta Francescana, Quaracchi 1885 ss.

A F H = Archivum Franciscanum Historicum, Quaracchi 1908 ss.

B F = Bullarium Franciscanum, ed. J. Sbaralea O. M. Conv., Romae 1759 ss.

Boehmer, Analekten = H. Boehmer, Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi, Tübingen und Leipzig 1904 (die größere Ausgabe).

Collection = Collection de documents pour l'histoire religieuse et littéraire du Moyen âge, Paris 1898 ss.

Du Cange = Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis, Basileae 1762.

E F = Etudes Franciscaines, Paris 1899 ss.

F S = Franziskanische Studien, Münster 1914 ff.

Federici = Federici, Istoria de' Cavalieri gaudenti, Vinegia 1787 (Band II: Codex diplomaticus).

Greven, Anfänge = J. Greven, Die Anfänge der Beginen. Ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit und des Ordenswesens im Hochmittelalter, Münster 1912.

Hauck KG = A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Leipzig 1912 ff.

H H = H. Holzapfel O. F. M., Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg i. B. 1909.

Heimbucher = Max Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche[2], 3 Bde., Paderborn 1907 f.

Jaffé-Löwenfeld = Regesta Pontificum Romanorum, ed. Jaffé-Löwenfeld, Lipsiae 1885 ss.

Mandonnet, Origines = Mandonnet O. P., Les origines de l'Ordo de Poenitentia, Fribourg (Suisse) 1898. Abzug aus: Compte rendu du IV Congrès, 5ième section 1897, 183—215.

Mandonnet, Règles = Mandonnet O. P., Les règles et le gouvernement de l'Ordo de poenitentia, in: Opuscules de critique historique I, Paris 1902.

Mansi, Concil. XXI = Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, tom. XXI, Venetiis 1778.

M F = Miscellanea Francescana di storia, di lettere, di arti, Foligno 1886 ss.

M G S S = Monumenta Germaniae Historica, Abteilung: Scriptores.

M S L = Migne, Patrologiae series latina.

N F = Neerlandia Franciscana ⟨jetzt: „Franciscana"⟩ Iseghem 1914 vv.

Opuscules = Opuscules de critique historique, Paris 1901 ss.

Pierron, Kath. Armen = J. B. Pierron, Die Katholischen Armen. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Bettelorden mit Berücksichtigung der Humiliaten und der Wiedervereinigten Lombarden, Freiburg 1911.

Potthast = Regesta Pontificum Romanorum, ed. A. Potthast, Berolini 1874 s.

Sabatier, Bartholi = Fratris Francisci Bartholi de Assisio Tractatus de Indulgentia S. Mariae de Portiuncula, ed. Paul Sabatier, Paris 1900 (Collection II: siehe oben).

Sb. S S = H. Sbaralea, Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliisque descriptos, Romae 1806.

Sb. S S^2 = ed. Nardecchia, Romae 1908.

Schreiber, Kurie und Kloster = G. Schreiber, Kurie und Kloster im 12. Jahrundert, Stuttgart 1910, 2 Bände.

W = L. Wadding, Annales Minorum, Lugduni 1625 ff. (ed. 2ª Romae 1731 ff.).

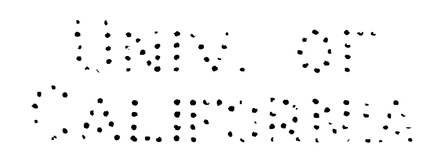
W S S = L. Wadding, Scriptores Ordinis Minorum, Romae 1650.

W S S^2 = ed. Romae 1806.

W S S^3 = ed. Nardecchia, Romae 1906.

Wyngaert, De tertio Ordine = A. van den Wyngaert, O. F. M., De Tertio Ordine S. Francisci juxta Marianum Florentinum, in: A F H XIII ⟨1920⟩ 3—77.

Zanoni, Gli Umiliati = L. Zanoni, Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i comuni nei secoli XII e XIII, Milano 1911.



Erstes Kapitel.

Die Anfänge des franziskanischen Dritten Ordens nach der geschichtlichen Literatur.

1. Schwankende Ansicht im Franziskanerorden (15.—17. Jahrh.).

Nach gelegentlichen Auseinandersetzungen, speziell in juristischen Kreisen, entstand eine geschichtliche Literatur über den franziskanischen Dritten Orden erst im 15. Jahrhundert.

Der Dritte Orden bildete eine Mittelstufe zwischen dem eigentlichen Klosterleben und dem gewöhnlichen Leben der Gläubigen in der Welt. Das Kirchenrecht hatte aber für diese Mittelstufe noch keine juristische Fixierung geschaffen. Die juristischen Begriffe in dieser Materie zeigten sich daher etwas schwankend, was oft zu Mißhelligkeiten führte. Insbesondere gerieten die Juristen mit den Mitgliedern des Dritten Ordens (Tertiaren) in Konflikt, als diese sich auf ihre kirchlichen Privilegien beriefen. Tatsächlich hatten diese schon längst den Gebrauch dieser Privilegien genossen. Weil aber die Sonderstellung der Tertiaren sich allmählich zu verwischen begann — wobei das Zurücktreten des öffentlich getragenen Bußkleides mitgewirkt haben mag —, wurde gegen diese Privilegierung Einspruch erhoben und ihre Gültigkeit angezweifelt. Da nun aber die Tertiaren mit Nachdruck für ihre Privilegien eintraten und wohl auch dabei hie und da allzu großen Eifer an den Tag legten, wurde der juristische Streit schärfer. Es mögen auch wohl manche Gegner des Dritten Ordens gerade auf diesen kirchenrechtlichen Standpunkt vieler Juristen sich gestellt haben, um ihrer Abgeneigtheit gegen den Dritten Orden eine feste Stütze zu geben. Übrigens war das Mißtrauen wohl zu verstehen, denn es gab im 14. Jahrhundert viele umherziehende Beginen, die mit dem Kleide des Dritten Ordens ihr unkirchliches Treiben zu verhüllen suchten.

Mit den grundsätzlichen Erörterungen über den Dritten Orden kamen auch die Anfänge desselben zur Diskussion. Obwohl nun die Juristen die ausdrückliche Bestätigung des Dritten Ordens seitens des Papstes Nikolaus IV. (1289) im allgemeinen anerkannten, so war man aber über die Entstehung des Dritten Ordens nicht im klaren, und ließ — was uns hier besonders

interessiert — die wichtigen Phasen der Entwicklung in der Zeit vor Nikolaus IV. ganz außer acht.

Von besonderer Bedeutung für die Auffassung bei den Juristen war ohne Zweifel der Glossator Johannes Andreae, dessen Glossen zu den Constitutiones Clementinae bald als die glossa ordinaria galt. In seinen Bemerkungen zu den Erlassen des Papstes Clemens V. hatte er den Rechtsstand des Dritten Ordens besprochen. Der Mangel an juristischer Fixierung hinsichtlich des Dritten Ordens tritt hier ganz eigenartig hervor. Die Tertiaren befolgen nach seiner Auffassung eine: „regulam non proprie quoad tria substantialia, sed quemdam modum vivendi per sedem apostolicam approbatum“ [1]. Er unterscheidet also zwischen einem „modus vivendi“ und einer „regula“, die er sich nicht recht ohne die drei Klostergelübde denken kann. Das führte aber nun sehr leicht zur Ablehnung der Privilegien, welche die Tertiaren gerade als Mitglieder eines wirklichen Ordens beanspruchten.

Gegen Johannes Andreae und gegen andere Juristen, die selbst so weit gingen, daß sie von den Tertiaren sagten, sie lebten „. . . sine rege vel sine lege tamquam locustae“, trat nun im 15. Jahrhundert der berühmte Franziskanerprediger und Jurist, der hl. Johann Kapistran in seiner Schrift: Defensorium Tertii Ordinis beati Francisci (1440) auf [2]. Es kam ihm vor allem darauf an, die Privilegien der Tertiaren zu verteidigen; er greift aber bei seiner Verteidigung auf die Stiftung des Dritten Ordens durch den hl. Franziskus von Assisi zurück. Wir werden im folgenden sehen, wie seitdem die verschiedenen Ansichten über den Dritten Orden sich immer wieder gerade um diesen Punkt drehen. Ein Beweis für die damalige Bedeutung der Frage dürfte sich daraus ergeben, daß Kapistran das Gutachten von sechs Juristen anführt. Es geht übrigens auch aus den Ausführungen Kapistrans hervor, daß die Stadtmagistrate den Tertiaren viele Schwierigkeiten bereiteten. Es handelte sich also um eine akute Frage.

Kapistran sucht darzutun, daß die Tertiaren ebenso wie die „clerici et alii religiosi“ das privilegium fori et personae und die anderen Immunitäten besäßen [3]. Bei seiner Verteidigung der Privilegien für die Tertiaren — wobei er das Tragen des großen

---

[1]) Constitutiones Clementis papae quinti una cum apparatu domini Joannis Andree, Venetiis 1496. Cap. Cum de quibusdam, ad verbum: obedientiam. Vgl. Cap. Cum ex eo, ad verbum: Tertio, „. . . potius est modus vivendi quam proprie dicatur regula“.

[2]) Abgedruckt bei Hilarius Parisiensis, Liber Tertii Ordinis, Bruxellis 1888, Appendix II, p. 803 ss. (frühere Ausgaben: Venetiis 1580; Romae 1881).

[3]) Wie aus den verschiedenen Stellen des Defensorium hervorgeht (S. 811, n. 4: „religiosi dicuntur, qui tali regula sunt ligati et regulares,

Ordenskleides voraussetzt (S. 810, n. 2) — geht er von den früheren päpstlichen Erlassen aus und beruft sich auf die Gründung des Dritten Ordens als wirklichen Ordens durch den hl. Franziskus, wie es sich aus dem Gesange der Kirche am Feste des hl. Franziskus (4. Oktober) ergebe [4], worin es heißt: „Tres Ordines hic ordinat etc.", und ferner aus den Nachrichten bei dem hl. Bonaventura [5].

Die Frage nach den Anfängen des Dritten Ordens kehrt nun als eine mehr oder weniger diskutable Frage in der Regelerklärung wieder, welche Dionysius der Karthäuser für die Tertiaren schrieb. Er hebt hervor, daß man sich die von Nikolaus IV. approbierte Tertiaren-Regel nicht so denken solle, als sei diese ganz fertig aus der Hand des hl. Franziskus hervorgegangen. Franziskus habe vielmehr den Tertiaren „spiritualia quaedam mandata seu instituta" gegeben. Die Lebensnorm, welche der Heilige geboten, könne man aber mit Recht eine „regula" nennen (vielleicht gegen die Ansicht des Johannes Andreae gerichtet).

Diese regula habe nun Nikolaus IV. in eine Form gebracht („redegit in formam") [6]. Daß Nikolaus IV. einen Anteil an der Regel haben soll, geht wahrscheinlich auf einen früheren Autor zurück, den uns Dionysius leider nicht nennt. Jene von ihm zitierten Quellen: „Liber de mirabilibus actibus beati Francisci" und „Legenda sancti Francisci" [7] können nicht die Quelle für seine Auffassung sein.

Der bekannte hl. Antoninus von Florenz, dessen Autorität sich noch weit auf unserm Gebiet verfolgen läßt, spricht von der Schrift Kapistrans und scheint mit dessen Ausführungen über die Privilegien der Tertiaren im allgemeinen einverstanden zu sein, ohne sich jedoch ganz darauf festzulegen [8]. Als Stiftungs-

---

qui secundum talem regulam diriguntur; ib., n. 7: „non sunt puri religiosi secundum strictam significationem regularium"), setzt auch Kapistran wie Johannes Andreae voraus, daß eine „regula" eigentlich die Klostergelübde voraussetzt. Er sucht aber die Mittelstellung der Tertiaren kirchenrechtlich einzugliedern.

[4]) Aus dem Reimofficium Julians von Speier, verfaßt ungefähr 1230, Antiphon 3 der Laudes; J. E. Weiß, Julian von Speier, München 1900, 24; H. Felder O. Cap., Die liturgischen Reimofficien auf die Heiligen Franciscus und Antonius, Freiburg (Schw.) 1901, 121.

[5]) Legenda S. Francisci, cap. IV, opera omnia VIII (Quaracchi 1898) 514, n. 6.

[6]) Ennaratio in tertiam regularem S. Francisci, Opera omnia, Bd. 38 (Opera minora, Bd. 6), Fornaci 1909, 439. 442.

[7]) Gemeint sind wohl die: Actus beati Francisci (hrsg. von P. Sabatier in: Collection de documents IV Paris 1902) und die Legenda des hl. Bonaventura (s. Anm. 5).

[8]) Summa theol. III. Venetiis 1485, tit. 24, cap. 5, § 4; Chronicon pars 3, tit. 24, cap. 2, ed. Lugduni 1586, p. 723.

interessiert — die wichtigen Phasen der Entwicklung in der Zeit vor Nikolaus IV. ganz außer acht.

Von besonderer Bedeutung für die Auffassung bei den Juristen war ohne Zweifel der Glossator Johannes Andreae, dessen Glossen zu den Constitutiones Clementinae bald als die glossa ordinaria galt. In seinen Bemerkungen zu den Erlassen des Papstes Clemens V. hatte er den Rechtsstand des Dritten Ordens besprochen. Der Mangel an juristischer Fixierung hinsichtlich des Dritten Ordens tritt hier ganz eigenartig hervor. Die Tertiaren befolgen nach seiner Auffassung eine: „regulam non proprie quoad tria substantialia, sed quemdam modum vivendi per sedem apostolicam approbatum“ [1]. Er unterscheidet also zwischen einem „modus vivendi“ und einer „regula“, die er sich nicht recht ohne die drei Klostergelübde denken kann. Das führte aber nun sehr leicht zur Ablehnung der Privilegien, welche die Tertiaren gerade als Mitglieder eines wirklichen Ordens beanspruchten.

Gegen Johannes Andreae und gegen andere Juristen, die selbst so weit gingen, daß sie von den Tertiaren sagten, sie lebten „. . . sine rege vel sine lege tamquam locustae“, trat nun im 15. Jahrhundert der berühmte Franziskanerprediger und Jurist, der hl. Johann Kapistran in seiner Schrift: Defensorium Tertii Ordinis beati Francisci (1440) auf [2]. Es kam ihm vor allem darauf an, die Privilegien der Tertiaren zu verteidigen; er greift aber bei seiner Verteidigung auf die Stiftung des Dritten Ordens durch den hl. Franziskus von Assisi zurück. Wir werden im folgenden sehen, wie seitdem die verschiedenen Ansichten über den Dritten Orden sich immer wieder gerade um diesen Punkt drehen. Ein Beweis für die damalige Bedeutung der Frage dürfte sich daraus ergeben, daß Kapistran das Gutachten von sechs Juristen anführt. Es geht übrigens auch aus den Ausführungen Kapistrans hervor, daß die Stadtmagistrate den Tertiaren viele Schwierigkeiten bereiteten. Es handelte sich also um eine akute Frage.

Kapistran sucht darzutun, daß die Tertiaren ebenso wie die „clerici et alii religiosi“ das privilegium fori et personae und die anderen Immunitäten besäßen [3]. Bei seiner Verteidigung der Privilegien für die Tertiaren — wobei er das Tragen des großen

[1]) Constitutiones Clementis papae quinti una cum apparatu domini Joannis Andree, Venetiis 1496. Cap. Cum de quibusdam, ad verbum: obedientiam. Vgl. Cap. Cum ex eo, ad verbum: Tertio, „. . . potius est modus vivendi quam proprie dicatur regula“.

[2]) Abgedruckt bei Hilarius Parisiensis, Liber Tertii Ordinis, Bruxellis 1888, Appendix II, p. 803 ss. (frühere Ausgaben: Venetiis 1580; Romae 1881).

[3]) Wie aus den verschiedenen Stellen des Defensorium hervorgeht (S. 811, n. 4: „religiosi dicuntur, qui tali regula sunt ligati et regulares,

Ordenskleides voraussetzt (S. 810, n. 2) — geht er von den früheren päpstlichen Erlassen aus und beruft sich auf die Gründung des Dritten Ordens als wirklichen Ordens durch den hl. Franziskus, wie es sich aus dem Gesange der Kirche am Feste des hl. Franziskus (4. Oktober) ergebe [4], worin es heißt: „Tres Ordines hic ordinat etc.", und ferner aus den Nachrichten bei dem hl. Bonaventura [5].

Die Frage nach den Anfängen des Dritten Ordens kehrt nun als eine mehr oder weniger diskutable Frage in der Regelerklärung wieder, welche Dionysius der Karthäuser für die Tertiaren schrieb. Er hebt hervor, daß man sich die von Nikolaus IV. approbierte Tertiaren-Regel nicht so denken solle, als sei diese ganz fertig aus der Hand des hl. Franziskus hervorgegangen. Franziskus habe vielmehr den Tertiaren „spiritualia quaedam mandata seu instituta" gegeben. Die Lebensnorm, welche der Heilige geboten, könne man aber mit Recht eine „regula" nennen (vielleicht gegen die Ansicht des Johannes Andreae gerichtet).

Diese regula habe nun Nikolaus IV. in eine Form gebracht („redegit in formam") [6]. Daß Nikolaus IV. einen Anteil an der Regel haben soll, geht wahrscheinlich auf einen früheren Autor zurück, den uns Dionysius leider nicht nennt. Jene von ihm zitierten Quellen: „Liber de mirabilibus actibus beati Francisci" und „Legenda sancti Francisci" [7] können nicht die Quelle für seine Auffassung sein.

Der bekannte hl. Antoninus von Florenz, dessen Autorität sich noch weit auf unserm Gebiet verfolgen läßt, spricht von der Schrift Kapistrans und scheint mit dessen Ausführungen über die Privilegien der Tertiaren im allgemeinen einverstanden zu sein, ohne sich jedoch ganz darauf festzulegen [8]. Als Stiftungs-

---

qui secundum talem regulam diriguntur; ib., n. 7: „non sunt puri religiosi secundum strictam significationem regularium"), setzt auch Kapistran wie Johannes Andreae voraus, daß eine „regula" eigentlich die Klostergelübde voraussetzt. Er sucht aber die Mittelstellung der Tertiaren kirchenrechtlich einzugliedern.

[4]) Aus dem Reimofficium Julians von Speier, verfaßt ungefähr 1230, Antiphon 3 der Laudes; J. E. Weiß, Julian von Speier, München 1900, 24; H. Felder O. Cap., Die liturgischen Reimofficien auf die Heiligen Franciscus und Antonius, Freiburg (Schw.) 1901, 121.

[5]) Legenda S. Francisci, cap. IV, opera omnia VIII (Quaracchi 1898) 514, n. 6.

[6]) Ennaratio in tertiam regularem S. Francisci, Opera omnia, Bd. 38 (Opera minora, Bd. 6), Fornaci 1909, 439. 442.

[7]) Gemeint sind wohl die: Actus beati Francisci (hrsg. von P. Sabatier in: Collection de documents IV Paris 1902) und die Legenda des hl. Bonaventura (s. Anm. 5).

[8]) Summa theol. III. Venetiis 1485, tit. 24, cap. 5, § 4; Chronicon pars 3, tit. 24, cap. 2, ed. Lugduni 1586, p. 723.

jahr des Dritten Ordens nennt er ohne näheren Hinweis das Jahr 1221[9].

Unbedingt auf Kapistrans Standpunkt stellt sich der Franziskanerprediger Bernardin de Bustis. Er beruft sich auf Nikolaus IV. und den Erlaß Clemens' V. Cum ex eo[10]. Die Stelle „Dico quod hujusmodi regulae inventores non fuerunt fratres minores, non aliquis episcopus, non doctor, non congregatio aliqua, sed seraphicus Franciscus Spiritu Sancto praedocente eam instituit"[11] scheint auf feindliche Angriffe gegen den Dritten Orden hinzudeuten.

Von dem Gebiete des Kirchenrechtes führt uns der um 1523 verstorbene Marian von Florenz, von Wadding als Ordenshistoriker hoch eingeschätzt, auf das Gebiet der (wenn auch bescheidenen) historischen Kritik[12]. In seinen Schriften finden wir verschiedene Notizen über die Anfänge des Dritten Ordens, ja, er hinterließ sogar einen historisch-kritischen Traktat über den Dritten Orden in italienischer Sprache. Diese bis vor kurzem nur in ganz kleinen Auszügen bekannte Abhandlung hat in der unmittelbar folgenden älteren Literatur fast keine Spuren hinterlassen, bis sie in neuerer Zeit (seit 1900)[13] lebhaft die Forscher zu beschäftigen begonnen hat. Bevor wir auf diese Abhandlung näher eingehen, wollen wir zuerst die Notizen aus den anderen Schriften Marians zusammenstellen.

Die Wichtigkeit Marians besteht für die positive Forschung darin, daß er ältere Dokumente benützt hat, wenn wir auch seine eigene Behandlung dieser Dokumente nicht ohne weiteres als kritisch unanfechtbar hinnehmen dürfen. Für uns hier ist es nur darum zu tun, zu wissen, wie sich Marian den Ursprung des Dritten Ordens gedacht hat.

In seinem jetzt verschollenem „Fasciculus Chronicarum Ordinis Minorum" hat Marian, wie wir aus einem Zitate bei Wadding[14] ersehen, ganz kurz den Dritten Orden in Florenz gestreift.

Die Auffassung Marians lernen wir besser kennen aus ver-

---

[9]) Chronicon cap. 7, § 3, p. 752. Das Datum hat er der Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum (A F III 27) entnommen.

[10]) C. 3 Cum ex eo (V 10) Clem.

[11]) Rosarium sermonum praedicabilium, pars 2, sermo 27, pars 2, Venetiis 1498, fol. 256 r; auch in: Firmamenta trium ordinum b. Francisci, ed. Paris 1512, pars 5, tract. 2, fol 38.

[12]) Über Marian siehe: Sabatier, Bartholi 137 ff; Luce e Amore I (1904) 26—33; A F H IV (1911) 559 ff; XI (1918) 304—5; XIII (1920) 3[1] (hier ist die Literatur gut zusammengestellt).

[13]) Sabatier wies auf sie hin und brachte Auszüge 158 ff. Eine ausführliche Beschreibung bringt A. van den Wyngaert O. F. M., De Tertio Ordine S Francisci juxta Marianum Florentinum in: A F H XIII (1920) 3—77.

[14]) W II 27, ad ann. 1221, n. 12.

schiedenen Stellen seines Compendium Chronicarum Fratrum Minorum[15], eines von ihm selbst verfaßten Auszugs aus dem größeren Fasciculus Chronicarum. Jene Stellen[16] besagen Folgendes: Franziskus hat die Gründung seines Dritten Ordens versprochen in Canara bei Assisi. Später kam er (1220) mit Kardinal Hugolin, dem Protektor seines Ordens, von Bologna nach Florenz und verfaßte dort mit ihm die Regel des Dritten Ordens. Als er dann 1221 wieder nach Florenz kam, überreichte er am 20. Mai den Männern und Frauen von Florenz die schon früher verfaßte Regel und gründete somit förmlich den Dritten Orden.

Mit diesen Angaben scheint Marian in Widerspruch zu geraten, als er in seiner noch ungedruckten Abhandlung „De origine et excellentia Provinciae Tusciae"[17] die Gründung des Dritten Ordens nach Poggibonsi 1221 verlegt, wo der sel. Luchesius als erster Tertiar das Ordenskleid bekommen haben soll.

Ausschlaggebend für die Auffassung Marians über die Gründung des Dritten Ordens dürfte sein Traktat über den Dritten Orden sein. Es ist nicht unwahrscheinlich[18], daß er bis zu seinem Tod mit der Abfassung dieses Traktates, den er nicht vollendet hat, beschäftigt war. Hier wird erzählt, daß die Regel, welche Franziskus, unter dem Beistande des Kardinals Hugolin, für die Tertiaren verfaßt hatte, den Titel führte: „Memoriale propositi fratrum et sororum de poenitentia in domibus propriis existentium". Der Anfang dieser Regel habe gelautet: „Viri et mulieres huius fraternitatis etc." Diese Regel, welche Franziskus schon dem Volke in Canara versprochen hatte, sei 1220 (am 20. Mai) in Florenz abgefaßt und am 21. Mai 1221 an die Männer und Frauen überreicht worden, die darum gebeten hatten[19]. Von Florenz sei Franziskus sodann nach Poggibonsi gekommen und habe dort u. a. den sel. Luchesius (der von einigen Lucius genannt worden sei) als Mitglied aufgenommen. Nikolaus IV. habe später die Regel des Dritten Ordens in 20 Kapitel eingeteilt und dabei einiges, was mit Beispielen erläutert wurde, geändert[20]. Marian hat also bei seiner Arbeit eine

---

[15]) Herausgegeben in A F H I (1908) ff.

[16]) A F H I 107; II 96—97, 98.

[17]) Angeführt in: Luce e Amore I (1904) 273—4; A F H XIV (1921) 8.

[18]) Nach Sabatier ist es nicht ganz sicher: Bartholi 158. Vgl. aber A F H XIII (1920) 18.

[19]) Aus den von A. v. d. Wyngaert in: A F H XIII (1920) 45—46 veröffentlichten Stellen mit den von Marian selbst angebrachten Korrekturen geht hervor, daß Marian sich über den eigentlichen Hergang nicht klar war.

[20]) Sabatier 158 ff; Luce e Amore I (1904) 270 ff; A F H XIII l. c. In: Studi Francescani (Numero Speciale): VII° Centenario del Terz' Ordine Francescano (1921) 123 ff wird das ganze 23. Kapitel der Handschrift veröffentlicht und die Veröffentlichung der ganzen Handschrift in Aussicht gestellt (123).

Regelredaktion vor sich gehabt, die verschieden war von jener Regel, welche Nikolaus IV. in der Bulle „Supra montem" (1289) [21] konfirmiert hatte.

Zusammenfassend können wir über die Ansicht Marians sagen: Aus den verschiedenen Stellen, wo er über den Dritten Orden spricht, geht hervor, daß er ganz bestimmt weiß, Kardinal Hugolin habe bei der Gründung des Dritten Ordens bzw. der Regelabfassung einen bedeutenden Anteil gehabt. Über die Entstehungszeit ist er nicht ganz zur Klarheit gekommen, ebensowenig wie über den Entstehungsort. Er sucht die Stadt Florenz als den Entstehungsort hervorzuheben. Er weiß dabei aber nicht recht, was er mit Canara und Poggibonsi anfangen soll. Jedoch weiß Marian, daß Nikolaus IV. die ursprüngliche Regel in geringem Umfange geändert hat, ja er kann sogar diese Änderungen im einzelnen nachweisen.

Marian erwähnt schließlich noch, daß einige die Meinung vertreten hätten, der Dritte Orden sei nicht von Franziskus selbst, sondern von Franziskanern gestiftet worden. Die Falschheit dieser Behauptung, sagt er, erweise sich schon zur Genüge aus dem Hymnus des Papstes Gregor IX: Caput draconis [22]. Ob Marian sich hier gegen Feinde des Dritten Ordens wendet, ist nicht deutlich ersichtlich; wohl hat es den Anschein. Im Franziskanerorden selbst gab es aber auch Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Gründung des Dritten Ordens und des Anteiles, welchen der hl. Franziskus dabei gehabt hat.

Auffallend ist die Unsicherheit in dieser Frage, die sich kundgibt in den verschiedenen Ausgaben des Compendium privilegiorum fratrum minorum von Alphons de Casarubios [23]. In der Ausgabe vom Jahre 1526 heißt es: „Nicolaus quartus approbavit et confirmavit regulam fratrum et sororum tertii ordinis beati Francisci inserendo totam regulam huiusmodi in suis litteris" [24]. Die Ausgabe von 1532 wiederholt dies [25], fügt aber einige Zeilen hinzu, die fast das Gegenteil besagen [26]: „In-

---

[21]) BF IV 94; Seraphicae Legislationis Textus originales, Quaracchi 1897, 77; Potthast 23044.

[22]) U. Chevalier, Repertorium hymnologicum I 154, num. 2625; vgl. die Chronik von Salimbene, MGSS XXXII 383.

[23]) Im ältesten Werke dieser Art: Privilegia et indulgentie fratrum minorum, Lipsiae 1495 scheint — insoweit ich beim Durchsehen feststellen konnte — nichts über den Dritten Orden zu stehen. Weitere Ausgaben Lipsiae 1498, Venetiis 1502.

[24]) Compendium privilegiorum fratrum minorum nec non et aliorum fratrum mendicantium (auctore Alph. de Casarubios) Venetiis 1526, fol. 229 v.

[25]) Compendium privilegiorum ... cum multis additionibus eodem auctore, Salmantice 1532, fol. 154 r.

[26]) Compendium privilegiorum 1532, fol. 157 r. Die älteste Ausgabe er-

super circa tertiarios est sciendum ac notandum, quod non reperitur aliqua regula seu modus vivendi a beato Francisco (saltem in scriptis) pro Tertiariis tradita. Sed credendum est quod ordinavit, ut ieiunarent aliquibus diebus et recitarent aliqua et similia conferentia ad bonum modum vivendi. Quorum aliqua Nicolaus IV. papa inseruit sua bulla."

Nicht nur Marian von Florenz und Alphons de Casarubios [27] — ob vielleicht im Zusammenhang mit Marian, muß dahingestellt bleiben —, sonderen auch andere franziskanische Schriftsteller wie Franciscus Gonzaga [28], Marcus von Lissabon [29], Henricus Sedulius [30] und Miranda [31] weisen darauf hin, daß die Regel des Papstes Nikolaus IV. nicht schlechthin als die vom hl. Franziskus selbst verfaßte Regel für seinen Dritten Orden gelten könne. Sie berufen sich dabei nicht auf Marian und scheinen sogar geneigt zu sein, dem hl. Franziskus eine formelle schriftliche Regel abzusprechen. Sie verlegen die Gründung in das Jahr 1220 oder 1221 und keiner von ihnen nennt Florenz als Stiftungsort.

Die Unsicherheit über den Anteil des hl. Franziskus an dem Zustandekommen der Tertiaren-Regel, konnte natürlich ganz leicht von den Gegnern des Dritten Ordens ausgenutzt werden. Aber recht eigentümlich mutet es an, wenn wir unter den Franziskanern selbst mehr oder weniger ablehnende Stimmen vernehmen. So

---

schien nach Sb. SS, s. v. Compendium, in Valladolid 1525. Ich konnte nur die Ausgabe 1526 (vielleicht nur ein Nachdruck der Ausgabe 1525) benützen, welche sich bei WSS, Sb. SS und Sb. SS² nicht findet unter den bis 1619 erschienenen 13 Ausgaben. Dazwischen treten die Annotationes von Antonius a Corduba, später aufgenommen in die Ausgabe von 1619. An der Hand dieser verschiedenen Ausgaben des Compendium privilegiorum wäre die wechselnde Geschichte zu verfolgen der Privilegierung des Dritten Ordens und die damit zusammenhängenden verschiedenen Meinungen darüber im Franziskanerorden. — Obwohl die Privilegierung allmählich beschränkt wurde, sehen wir merkwürdigerweise im Jahre 1580 dennoch den ersten Druck des in dieser Hinsicht weitgehenden Defensorium Tertii Ordinis vom hl. Johann Kapistran erscheinen und sogar mit den Einleitungsworten: „Quidam . . . Ordinem ipsum religiosissimum contemnunt aut ejus tot privilegia . . . ignorant" (Hilarius Parisiensis, Liber Tertii Ordinis 804).

[27]) In der zweiten Ausgabe seines Compendium privilegiorum (1532).

[28]) De origine seraphicae religionis Franciscanae... Romae 1587, 3. In der gleichen Weise ungefähr wie Compendium privilegiorum 1532. Spricht von „aliquas leges . . . a summo Pont. Nic. IV. in unum collectas et moderatas . . ."

[29]) Chronicas da ordem dos frades menores, Lisboa 1615, parte 1, fol. 227 v. ff; deutsche Übersetzung von K. Kurtz I, Costantz 1604, 442 ff.

[30]) Historia Seraphica, Antverpiae 1613, 592. Beruft sich auf Gonzaga.

[31]) Manuale Praelatorum regularium... nunc de integro... opera P. Berti OESA, I Placentiae 1616 (Approbatio für Miranda 1610) 129. Fast wörtlich wie Gonzaga.

schreibt der Guardian des Klosters in Löwen, Franciscus van den Broecke, der Dritte Orden habe wenig mehr zu bedeuten. Es sei viel besser, man bewege die Gläubigen zum Eintritt in die sog. Bruderschaft des Franziskus-Gürtels [32]. Aus seinem Berichte kann man entnehmen, daß die Tertiaren meistens klösterliche Tertiaren waren. Im allgemeinen war in Belgien damals der Eifer für den Dritten Orden unter den Minderbrüdern nicht allzu groß, woran aber die Tertiaren selbst die Schuld trugen, indem sie nach völliger Unabhängigkeit strebten und allzu stark auf ihren Privilegien bestanden. Bald aber sollte es anders werden, als von Spanien aus eine starke Propaganda für den Dritten Orden einsetzte, die sich nach Belgien und von da nach Holland fortpflanzte [33].

Zugleich mit der unter starkem Einfluß des Ersten Ordens neu einsetzenden Blüte des Dritten Ordens verschwindet allmählich jeder Zweifel, ob der hl. Franziskus die erste Regel verfaßt habe. Jener Umschwung ist zweifellos der Autorität Waddings zuzuschreiben, der sich bestimmt für die Ansicht aussprach, der hl. Franziskus habe die ursprüngliche Regel zusammengestellt.

2. Wadding begründet eine Tradition. — Die historischen Miterscheinungen werden allmählich mehr beachtet.

Als Lukas Wadding die „Opuscula Beati Francisci" herausgab, sah er sich vor die Frage gestellt, welche Beziehung der Heilige zum Dritten Orden bzw. zu dessen ursprünglicher Regel gehabt habe. Nachdem er die verschiedenen Ansichten angeführt, erklärte [1] er sich für die Auffassung, daß die sog. Nikolaus-Regel (1289) die nur ganz leicht geänderte Tertiaren-Regel sei, welche Franziskus selbst verfaßt habe. Wadding berief sich hierbei auf die Autorität verschiedener Autoren [2] und auch auf eine Handschrift in Assisi, welche eine alte Regel des Dritten Ordens enthielt, die fast ganz mit der Regel Nikolaus' IV. in seiner Bulle Supra

---

[32]) Handtboecscken der Broederschap van de Coorde van S. Franciscus, Loven 1616, Kap. 1 u. 2.

[33]) Dieser Einfluß Spaniens wurde an der Hand verschiedener alten Regelbüchlein dargelegt von D. van Adrichem O. F. M. in der holländischen Tertiaren-Zeitschrift „Sint Franciscus" XXXIII (1918), passim.

[1]) B. Francisci Opuscula, Antverpiae 1623, 220 ff.

[2]) Merkwürdigerweise auch auf Dionys den Karthäuser, der doch die entgegengesetzte Meinung zu verteidigen scheint (s. o. S. 3). Er sagt, daß Miranda in seiner Regelerklärung nicht immer die gleiche Meinung vertritt, sondern wechselt. Ich habe die Regelerklärung Mirandas leider nicht zu Gesicht bekommen.

montem 1289 übereinstimmte. Es ist auffallend, daß Wadding kein größeres Gewicht auf die Beweiskraft dieser Handschrift legte. Vermutete er vielleicht, daß dieser Text möglicherweise auf den Einfall eines Abschreibers zurückzuführen sei, der die Nikolaus-Regel einfach von ihrer bullenhaften Umrahmung losgelöst habe, um in etwa die ursprüngliche Form der Regel wiederherzustellen? Oder ließ Wadding sich zu stark von der Neigung leiten, mehr die äußeren Autoritäten als die Dokumente in den Vordergrund zu stellen? Bei der Rekonstruktion der „ursprünglichen" Regel hingegen zog er die Handschrift von Assisi heran [3].

Ausführlich kommt Wadding in den Annales Minorum auf die Anfänge des Dritten Ordens zu sprechen [4]. Er hatte in seiner Ausgabe der „Opuscula B. Francisci" nebenbei auf das Jahr 1221 (oder 1220) als das Stiftungsjahr hingewiesen [5]. Jetzt sucht er den Entstehungsort genau zu bestimmen. Er will die von verschiedenen Autoren angeführten Orte miteinander kombinieren. Franziskus habe nämlich in Canara die Gründung des Dritten Ordens versprochen, wie auch in Florenz, wo er ein von Bürgern gegründetes Xenodochium vorgefunden habe. Nachher habe er in Poggibonsi dem Luchesius „formulas quasdam verbotenus" übergeben, „donec Regulam quantocius compilaret". Von Poggibonsi aus, wo das graue Tertiarenkleid zuerst bekannt geworden sei, habe man es in Florenz und in andern Orten übernommen. Für Canara zitiert Wadding Antonin, Rodulphius von Tossignano [6] und Marcus von Lissabon; für Florenz weist er hin auf Marian, d. h. auf dessen „Fasciculus Chronicarum". Klarheit bietet Wadding, wie wir sehen, nicht. Er stellt Poggibonsi (oder genauer: „Villa Gagiani" bei Poggibonsi) in den Vordergrund, scheint aber wohl herauszufühlen, daß es mit Florenz noch der Aufklärung bedarf.

Wadding hat noch nicht sofort die entgegengesetzten Meinungen über die Entstehung des Dritten Ordens verdrängen können. So spricht sich das Compendium quaestionum regularium von Emmanuel Rodriguez, das im Jahre 1629 von einigen Mitbrüdern herausgegeben wurde, noch dahin aus, daß Franziskus keine Regel, sondern nur einen „pius vivendi modus" den ersten Tertiaren gegeben habe [7]. Daraus wird dann der Schluß gezogen,

---

[3]) Das geht hervor aus den Anmerkungen, die Wadding dem Regeltexte nachschickt, z. B. 232, n. 1; 278, n. 43. — Über die von Wadding angestellte Rekonstruktion der „ursprünglichen" Tertiaren-Regel vgl. v. d. Wyngaert 75[5].

[4]) W II 27, ad ann. 1221, n. 12. [5]) B. Francisci Opuscula 236.

[6]) Historiarum Seraphicae Religionis libri tres, Venetiis 1586, fol. 152 a.

[7]) Compendium . . . Emman. Roderici . . . ordine alphabetico digestum opera ac studio quorundam Fratrum Min. Recollect., Coloniae Agripinae 1629, 392.

daß die Franziskaner kein Jurisdiktionsrecht in betreff des Dritten Ordens beanspruchen könnten [8].

Allmählich aber setzt sich die Autorität Waddings glänzend durch [9]. Als Dominicus de Gubernatis im Jahre 1685 eine große Abhandlung über die Geschichte des Dritten Ordens veröffentlichte [10], schien es, als ob gar keine Meinungsverschiedenheit über die Anfänge desselben jemals bestanden habe.

Der Traktat Marians von Florenz, der eine so wichtige Untersuchung über das Verhältnis der ältesten Regel zu jener Nikolaus' IV. geboten hatte, war, wie es scheint, merkwürdigerweise fast ganz unbekannt geblieben. Auf einmal tauchte der Traktat um 1682 wieder auf. Der eifrige Archivar P. Antonius Tognocchi hatte ihn aufgefunden [11]. Er konnte aber die verschiedenen Berichte Marians in seinen andern Werken mit dem Traktat nicht in Einklang bringen und bezweifelte daher die Angaben in diesem Traktat. Aber leider hat auch Marians sichere Feststellung des Unterschiedes zwischen der Nikolaus-Regel und einer von ihm benützten älteren Regel auf Tognocchi wenig Eindruck gemacht; somit ist diese wichtige Andeutung, wie wir sehen werden, für zwei Jahrhunderte ganz dem Gesichtskreise entschwunden.

Wenn man auch in der Frage nach dem Entstehungsjahr und Entstehungsort des Dritten Ordens über Wadding hinauszukommen suchte [12], so trat dagegen die interessante

---

[8]) Aus derartigen Meinungen kann man das oben angeführte Bestreben der Tertiaren nach völliger Unabhängigkeit etwas besser verstehen. Siehe: Compendium privilegiorum (oben S. 6[24], [26]), s. v. „Tertiarii" (die Zeit nach Leo X.).

[9]) Auch Bordoni, dessen „Chronologium fratrum et sororum tertii ordinis 1668 zu Parma erschien, scheint sich einfach an Wadding zu halten, wie ich erschließe aus einer Notiz in: Miscellanea Francescana X (1906) 59[1]. Es ist mir leider nicht gelungen, die Werke Bordonis (Chronologium; Archivium bullarum . . . ; H H 660[1]), welche anscheinend außerhalb Italiens wenig verbreitet sind, in die Hände zu bekommen. Für die Anfänge des Dritten Ordens sind sie allem Anscheine nach nicht besonders wichtig, wohl aber für die spätere Geschichte, speziell des klösterlichen Dritten Ordens.

[10]) Orbis Seraphicus II, lib. XII De Tertio Ordine, Lugduni 1685, 783 ff. — Eine schwache, in charakteristischer Formulierung gehaltene Erinnerung findet sich später bei L. Ferraris, Prompta Bibliotheca canonica, ed. novissima VII 366 (s. v. „Tertiarii") Hagae Comitum 1784: „Ex qua formula ... clare constat ... Regulam ... fuisse a Francisco, Deo inspirante, primo concinnatam et non a Nicolao IV, ut aliqui non satis de hac re conscii existimarunt".

[11]) Siehe Luce e Amore I (1904) 75 ff.

[12]) So Helyot († 1716) in seiner: Ausführliche Geschichte aller geistlichen und weltlichen Kloster- und Ritterorden VII, Leipzig 1756, 251 ff. Gegen

Regelfrage ganz in den Hintergrund. Inzwischen war aber eine andere nicht weniger wichtige Frage zur Diskussion gekommen. De Gubernatis hatte noch die wohl damals im Franziskanerorden allgemeine Auffassung zum Ausdruck gebracht, daß Franziskus seinen Dritten Orden gestiftet habe „sine praecedenti exemplo“ [13]. Aber gerade um einige Jahre früher hatte ein Dominikaner (1680) in einer anonymen Schrift die Ansicht vertreten, daß die Regel des franziskanischen Dritten Ordens der Regel des Dominikaner-Dritten Ordens nachgebildet worden sei [14]. Es scheint dies eine ganz neue Meinung gewesen zu sein, welche von früheren Autoren niemals vertreten worden war. Helyot bekämpfte diese Auffassung entschieden [15].

Die Behauptung, der Franziskaner-Dritte Orden sei dem Dominikaner-Dritten Orden nachgebildet worden, bezog sich auf das Verhältnis der sog. „Regel Nikolaus' IV“ (1289) für den „Dritten Orden des hl. Franziskus“ und der Regel des Dominikanergenerals Munio de Zamora für den „Dritten Orden des hl. Dominikus“ (1285). Mit dieser Frage war aber eine andere ganz nahe verbunden, nämlich die nach dem Ursprung des „Dritten Ordens des hl. Dominikus“. Einige Autoren betrachteten die „Militia Jesu Christi“, welche der hl. Dominikus 1210 gegen die Albigenser gestiftet habe, als die eigentliche Vorstufe, welche sich später zum „Dritten Orden des hl. Dominikus“ entwickelte, nachdem das ursprüngliche Ziel des Kampfes gegen die Ketzer nicht mehr bestand. Gegen diese Meinung wandte sich Sbaralea O. Conv. in seinem „Bullarium Franciscanum“ (1759). Er leugnete den Zusammenhang der „Militia Jesu Christi“ mit dem späteren „Dritten Orden des hl. Dominikus“ [16]. Mit jenen Autoren hatte Sbaralea sich auch noch in anderer Hinsicht auseinanderzusetzen. Es lagen nämlich verschiedene päpstliche Erlasse vor, gerichtet an die „Fratres de Poenitentia“. Diese Erlasse waren im „Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum“ [17] für die „Fratres Militiae Jesu Christi“ in An-

---

einige Ansichten Helyots dann wieder C. Chalippe, Vie de S. François d'Assise II, Paris 1867, 1 ff. (die erste Ausgabe erschien 1725).

[13]) Orbis Seraphicus II 788, n. 26.

[14]) La manière de se donner à Dieu dans le siècle ou les Règles du Tiers-Ordre de la Pénitence de S. Dominique, Paris 1680. Ausgeführt und besprochen bei Helyot (s. folgende Anmerkung).

[15]) Bd. III, Kap. 29, 293 ff.

[16]) B F I 20, Anm. c; 40, Anm. a.

[17]) A. Bremond, Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum I, Romae 1729, 27 („Detestanda“); 536 („Nimis patenter“); vgl. Mamachius etc., Annales Ordinis Praedicatorum I, Romae 1756, 230 ff., 266 ff. usw. (siehe Index s. v. „Fratres“). Mamachius nimmt wiederholt (230 ff.) Stellung zu den Bollandisten, die in A A S S, Aug. I 422 behaupteten, die Bezeichnung „Fratres

spruch genommen worden. Sbaralea nahm diese umstrittenen Bullen in sein Bullarium auf und setzte sich in den Anmerkungen mit der entgegenstehenden Behauptung auseinander. Er suchte den Beweis dafür zu erbringen, daß die unter Honorius III. und Gregor IX. erlassenen Bullen für die „Fratres de Poenitentia" nur an die Franziskaner-Tertiaren gerichtet sein könnten. Sbaralea weist nämlich hin auf eine Notiz im „Liber censuum" des Vatikanischen Archivs, wo das Wohlwollen Gregors IX. gegen den Franziskanerorden erwähnt wird und folgende Worte hinzugefügt werden: „Cujus officii tempore (Gregorius) Poenitentium Fratrum et inclusarum Dominarum novos institutos Ordines ad summum usque provexit" [18]. Abschließend meint Sbaralea die Frage entscheiden zu können mit dem Hinweis [19] auf die Bulle „Cum dilecti filii fratres tertii ordinis sancti Francisci" (1230) [20].

So stand die Frage hinsichtlich des Dritten Ordens, als die Bollandisten in ihrem großen Sammelwerke „Acta Sanctorum" sich daran machten, alle traditionellen Überlieferungen an der Hand der Quellen zu untersuchen und zu prüfen.

Wenn auch der Bollandist Suyskens in seinem Kommentar zum Leben des hl. Franziskus nicht wesentlich über Wadding hinausgekommen ist, so ist es doch beachtenswert, wie er sich auf Grund der Quellen zu den erörterten Fragen gestellt hat [21].

Das Entstehungsjahr des Dritten Ordens scheint dem Bollandisten ebenso wie Wadding das Jahr 1221 zu sein, obwohl er kein Hehl daraus macht, daß es Schwierigkeiten gegen diese Annahme gibt, insbesondere wegen der Angabe des Bartholomäus von Pisa (Bartholomaeus de Rinonico): Der Dritte Orden sei gegründet worden um das 14. Jahr nach Franziskus' Bekehrung [22]. Suyskens

---

de poenitentia" beziehe sich ausschließlich auf die Tertiaren des hl. Franziskus. — Auch W XII 21, ad ann. 1449, n. 2 vertritt diese von Sbaralea bekämpfte Auffassung über die „Militia Jesu Christi".

18) B F I 40, Anm. a. — Der Text stammt aus der „Vita Gregorii IX" eines anonymen Offizialen an der römischen Kurie, herausgegeben von Muratori, Scriptores rerum italicarum III 575—87, und P. Fabre-L. Duchesne, Le Liber censuum de l'église Romaine 2, Paris 1905, 18—36. Vgl. L. Lemmens O. F. M. in: A F H I (1908) 70—72.

19) B F I 8, n. 8, Anm. h; 51, n. 38, Anm. d; vgl. ebd. 31, Anm. a; 40, Anm. a.

20) B F I 65, Nr. 53. Im Register des Vatikanischen Archivs lauten aber die Anfangsworte: „Cum dilecti filii fratres Poenitentiae", Mandonnet, Origines 5 [1].

21) A A S S Octobris II, Antverpiae 1768, 545 ff.

22) Liber Conformitatum . . ., ed. in Analecta Franciscana IV, Quaracchi 1906, 360.

weist darauf hin, daß die Quellen, welche uns über den Dritten Orden unterrichten, aus Mangel an chronologischer Bestimmtheit keinen sicheren Schluß ermöglichen über die genaue Zeit der Entstehung [23]. Schwierigkeiten erheben sich ebenfalls in bezug auf den Ort, wo der Dritte Orden gegründet wurde. Er sucht die verschiedenen Angaben so miteinander zu verknüpfen, daß man sich die Gründung des Dritten Ordens folgenderweise zu denken habe: Der Dritte Orden habe seinen Anfang genommen in Canara und sei von da nach Florenz gekommen. In Poggibonsi aber habe er seine Vervollständigung gefunden, indem dort ein spezielles Kleid eingeführt wurde [24]. Daß Franziskus selbst den Dritten Orden gegründet habe, ist für Suyskens eine ausgemachte Sache, „womit alle übereinstimmen". Auch sei nicht daran zu zweifeln, daß der Heilige selbst eine Regel gegeben habe, wie er ja auch seinem Ersten Orden der Minderbrüder und seinem Zweiten Orden der Klarissen eine Regel gegeben hat. Die von Wadding edierte Regel hält der Bollandist ebenfalls, wie es scheint, für die ursprüngliche Regel [25].

Der Dritte Orden, meint Suyskens, sei sicher vor 1246/47 vom Papste bestätigt worden, wie das aus der Legenda trium sociorum deutlich hervorgehe [26]. Als sicher sei anzunehmen, daß Honorius III. ihn viva voce approbiert habe, oder, wenn die Bullen von Honorius III. sich auf andere Poenitentes als die franziskanischen Poenitentes beziehen sollten, so habe ihn doch wenigstens Gregor IX. approbiert, dessen Bullen, die von den Franziskaner-Tertiaren beansprucht würden, ohne Zweifel für ihren Dritten Orden ausgefertigt seien [27].

Viel weiter als Wadding vermochte der Bollandist nicht zu kommen. Gelegentlich bringen spätere Autoren hie und da eine bestimmte Angabe, wie z. B. Flaminius Annibale da Latera O. F. M., der den Dritten Orden gegen den Bischof von Salzburg verteidigte. Er nennt, mit Berufung auf eine Inschrift, die sicher aus späterer Zeit stammt, als Entstehungsort des Dritten Ordens: Canara [28]. In einem späteren Werk kam er darauf zurück

---

23) S. 631, n. 453. 24) S. 633, n. 463.

25) S. 632, n. 454; 633, n. 464. Wie Wadding hebt er hervor, daß Nikolaus IV. einiges geändert habe.

26) Wie sich Suyskens zu dieser angeblich aus dem Jahre 1246 herstammenden Legenda stellte, siehe in meiner: Franziskus-Forschung, München 1917, 9.

27) Suyskens zitiert S. 635, n. 470 die Bulle: Cum dilecti filii von 1230, worauf Sbaralea sich ebenfalls berufen hatte. Der Bollandist läßt durchblicken, daß er die Ansicht Sbaraleas (s. oben S. 11 f.) nur für die Bullen von Gregor IX., nicht aber für die von Honorius III., als genügend gestützt ansieht.

28) Dissertationes critico historicae, in quarum una seraphicus Patriarcha Franciscus Tertii Ordinis Institutor, in altera Indulgentiae Portiun-

und fügte auf Grund eines dortigen „antichissimo manoscritto" hinzu, daß der Dritte Orden am 16. Mai, d. h. am 5. Sonntag nach Ostern des Jahres 1221 entstanden sei [29]. Die Regel dagegen sei zustande gekommen gegen Ende 1221 oder Anfang 1222 [30].

Es geht aus den Notizen bei Flaminius da Latera hervor, daß die italienischen Orte begreiflicherweise nicht gleichgültig waren für die Frage, wo der Dritte Orden gestiftet worden war. Ähnliches beobachteten wir schon (s. oben S. 11) bei den verschiedenen Orden hinsichtlich der Frage, welcher Dritte Orden der erste gewesen sei. Sbaralea hatte gemeint, die Frage endgültig zu lösen. Der Bollandist hatte schon einige Schwächen in Sbaraleas Beweisverfahren, was die umstrittenen Bullen betrifft, herausgefühlt. Auf die ablehnende Haltung Sbaraleas gegenüber der Auffassung, der Dominikaner-Dritte Orden sei früher entstanden als der franziskanische, reagierte Federici O. P. Er wandte sich in einem Brief an Sbaralea und verteidigte darin die Ansicht, daß die vom hl. Dominikus gestiftete Militia Jesu Christi einfach sich fortentwickelt habe zum eigentlichen Dominikaner-Dritten Orden. Als Antwort erschien 1783 ein anonymer Brief (von Sbaralea), welcher verschiedene Militiae aufführte und den von Federici behaupteten Zusammenhang zwischen Militia Jesu Christi und Dominikaner-Dritten Orden ablehnte. Federici antwortete, worauf wieder ein anonymer Brief erschien. Dann antwortete Federici durch die Veröffentlichung seines Werkes: „Storia de' cavalieri gaudenti", in welchem er seine frühere Meinung ausführlich zu verteidigen sucht [31]. Mit dieser Arbeit wurde der Blick erst recht auf das weite Gebiet des Bruderschaftswesens im 13. Jahrhundert gelenkt. Die Frage nach den Anfängen des franziskanischen Dritten Ordens bekam dadurch eine weite Perspektive. Aber es dauerte noch eine gewisse Zeit, bis man die Frage systematisch auffaßte und einer neuen Prüfung unterzog. Vorläufig begnügte man sich damit, die früheren Autoren heranzuziehen, ohne daß man von der Entstehung und ersten Entwicklung des Dritten Ordens ein konkretes Bild gewann. Die gewiß nicht zu unterschätzenden Gelehrten des ausgehenden 18. und be-

---

culae veritas asseritur et vindicatur, Romae 1784, 4. Die Inschrift lautet: „D. Francisco Poenitentium / Ordinis hic in Oppido / Saecularium priusquam / alibi Institutori sacrum". Die von mir unterstrichenen Worte lassen deutlich genug erkennen, daß die Inschrift erst nach der Kontroverse entstanden ist.

[29]) Storia dei Ordini Regolari I, Roma 1791, 127, zitiert bei Hilarius Parisiensis O. Cap., Liber tertii Ordinis, Bruxelles-Genève 1888, 23".

[30]) A. a. O. 29.

[31]) Vinegia 1787, 2 Bände. In der Einleitung S. X ff. wird die mit Sbaralea geführte Korrespondenz angegeben. Der 2. Band ist der sehr wichtige: Codex diplomaticus.

ginnenden 19. Jahrhunderts [32] brachten in dieser Hinsicht, soviel ich sehen konnte, keine nennenswerten Aufschlüsse. Nachdem man aber seit den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts sich immer eifriger mit dem Franziskusstudium beschäftigte, bekam diese Forschung für die Erkenntnis des ursprünglichen Dritten Ordens alsbald eine ganz besondere Bedeutung.

Als J. Kleinermanns im Jahre 1885 wieder die oben angeführte These von Federici aufnahm [33] und im Laufe seiner Untersuchung auf andere den dritten Orden ähnliche Vereinigungen wie den Ordo poenitentiae S. Mariae Magdalenae, den Ordo pauperum catholicorum und auf die Beziehungen weltlicher Personen zu den Orden der Prämonstratenser, Johanniter und Deutschherren zu sprechen kam, leitete er fast unbemerkt hinüber in ein neues Stadium der Studien über den franziskanischen Dritten Orden.

3. Neue Fragestellung K. Müllers. Die „Tertiarier-Hypothese“ von Sabatier-Mandonnet.

Als K. Müller im Anschluß an die Studien von Federici und Kleinermanns seine Untersuchungen über den franziskanischen Dritten Orden anstellte, stieß er bald auf frühere Autoren aus dem Franziskanerorden. Er hat diese entschieden unterschätzt, indem er sich fast nur mit den Darlegungen des Bollandisten Suyskens beschäftigte. Wenn man auch zu seiner Entschuldigugn anführen kann, daß ihm die früheren Schriften meistens unzugänglich waren, so muß doch betont werden, daß er die älteren Autoren nicht richtig eingeschätzt hat, indem er meinte, der Bollandist habe wohl wie überall, auch hier seine Vorgänger „weit übertroffen“ [1].

Müller beginnt mit der Untersuchung, ob die von Wadding als ursprünglich veröffentlichte Regel [2] auch wirklich die ursprüngliche sei. Nach einer sehr genauen Analyse schließt er, daß hier nur die Rede sein könne von einer Regel, die in Wirklichkeit

---

[32]) Siehe z. B. N. Papini O. Conv., La storia di S. Francesco di Assisi I, Fuligno 1825, 112 ff. Auf die Studien Papinis und anderer Minoriten in Assisi habe ich hingewiesen in meiner: Franziskus-Forschung 13 ff.

[33]) Der Dritte Orden von der Buße des heiligen Dominikus, Dülmen (1885). Das Werkchen ist zugleich Vereinsgebetbuch.

[1]) Die Anfänge des Minoritenordens und der Bußbruderschaften, Freiburg i. B. 1885, 118. — Einen guten Einblick in den damaligen Stand der Frage und die frühere Forschung hatte A. de Cipressa geboten in seiner gediegenen Schrift: Regula sive modus vivendi fratrum de poenitentia tertii ordinis saecularis S. Francisci, Romae 1865. Es kann uns freilich nicht allzuviel wundern, daß diese Arbeit der Aufmerksamkeit Müllers entgangen ist.

[2]) B. Francisci Opuscula 220 f. (s. o. S. 8).

nichts anderes sei, als die ihrer Bullenform entkleidete Regel Nikolaus' IV. Müller ging nun von dem Gedanken aus, daß Nikolaus IV., der franziskanische Papst, in seinem Bemühen um den franziskanischen Dritten Orden nur den Interessen seines Ordens dienen wollte. Die Tatsache, daß der Papst auf Widerstand stieß, mochte diese Vermutung Müllers noch bestärken. Dennoch hat ihn dieser Gedanke auf einen falschen Weg geführt, was aber nicht verhinderte, daß seine Studie für die weiteren wissenschaftlichen Untersuchungen von großer Wichtigkeit wurde. Sie richtete den Blick auf verschiedene Punkte und bewirkte, daß sich Müller einen mehr bestimmten Begriff von der eigentlichen Dritten-Ordens-Bewegung im 13. Jahrhundert bildete. Insbesondere zeichnete Müller eine Entwicklung des Dritten Ordens, wenn er auch die verschiedenen Phasen derselben nicht richtig angegeben hat. Mit Nachdruck hob er den Einfluß der lokalen Verhältnisse hervor. Der ursprüngliche Charakter der Bußbruderschaften war nach ihm neutral, d. h. sie standen ganz auf sich selbst, ohne mit irgend einem Orden verbunden zu sein. Zur Erhärtung dieser Ansicht führt er als Parallele das Schwankende und Unsichere in der Entstehung der Beginen und Humiliaten an. Müller glaubt, daß Nikolaus IV. seine Dritte-Ordens-Regel (1289) zusammengestellt habe aus Statuten verschiedener lokalen Bruderschaften, die wieder auf einen gemeinsamen Grundstock zurückzuführen seien. Dabei führte er als Beispiel die Regelbestimmungen des schon 1201 von Papst Innozenz III. gutgeheißenen Dritten Ordens der Humiliaten an. Überall im kirchlichen Vereinsleben des 13. Jahrhunderts vermißt Müller die feste Linie, überall sieht er den Fluß des Werdens und der Entwicklung. In seiner Untersuchung, die freilich teilweise auch an Voreingenommenheit krankt, hat Müller zur Erforschung der Anfänge des Dritten Ordens wichtige neue Gesichtspunkte eröffnet.

Auf das bald nachher erschienene Buch des Hilarius von Paris O. Cap.: „Liber Tertii Ordinis“ [3] hat Müllers Auseinandersetzung leider keinen Einfluß gehabt. In diesem mit erstaunlicher juristischen Kenntnis und ungeheurem Fleiße zusammengetragenen Buche wird Historisches und Aszetisches so stark vermischt, daß es schwer ist, darin einen gangbaren Weg zu finden. Für das Verhältnis des Dritten Ordens zum Franziskanerorden, besonders in späterer Zeit, bot es wichtiges Material, hingegen waren die Anfänge nicht mit der erwünschten Klarheit dargestellt worden.

Im Anschluß an die Forschungen Müllers, aber dennoch mit einem stark abweichenden Resultate, untersuchte Paul Sabatier

---

[3]) Bruxelles-Genève 1888.

die Anfänge des Dritten Ordens und stellte in seiner Franziskusbiographie seine Ergebnisse zusammen. Der Dritte Orden, welcher seit Müller die Forscher stark zu interessieren begonnen hatte, dennoch aber immer Nebensache im Franziskusstudium geblieben war, wurde jetzt ein Moment von höchster Wichtigkeit für die Beurteilung der ursprünglichen franziskanischen Bewegung im 13. Jahrhundert. Sabatier faßt seine Ansicht zusammen in folgende Worte: „Gewöhnlich stellt man die Stiftung des Dritten Ordens in das Jahr 1221; diese Datierung ist aber, wie schon vorher bemerkt wurde, zu spät angesetzt oder besser gesagt, es kann überhaupt kein Datum angegeben werden, denn was man später ganz willkürlich „Dritten" Orden genannt hat, hat augenscheinlich schon zugleich mit dem „Ersten" Orden zu bestehen angefangen"[4]. Es haben eigentlich, nach Sabatier, weder einer noch mehrere Orden bestanden[5]. Franziskus habe ja überhaupt keinen „Orden" gestiftet, sondern sein Enthusiasmus habe eine religiöse Volksbewegung ins Leben gerufen, die Priester und Laien, Männer und Frauen umfaßte und eine Neubelebung der urchristlichen Gemeinde von Jerusalem anstrebte. Diese Auffassung hat Sabatier im Grunde von seinem Lehrer Ernest Renan übernommen. Müller hat sich gegen diese Ansicht von (Hase, Harnack und) Renan[6] erklärt und sich energisch dagegen gewehrt. Nun aber hat Sabatier die Ansicht von Renan wieder aufgenommen und dabei einzelne Ergebnisse zu verwenden gesucht, zu denen Müller auf ganz anderm Wege gelangt war. Eines der vielen Beispiele, wie schwierig es in unserer Frage ist, das Verhältnis der verschiedenen Autoren zueinander genau anzugeben![7]

Sabatier hatte darauf hingewiesen, daß die Humiliaten und ähnliche Organisationen aus dem Anfange des 13. Jahrhunderts, wie z. B. der 1208 approbierte Orden der „Katholischen Armen" ein eingehenderes Studium erheischten. In diesem Sinne hat insbesondere Prof. Mandonnet O. P. gearbeitet und angeregt. Er hat sich die Ausführungen Sabatiers für seine Auffassung über die Anfänge des Dritten Ordens zunutze gemacht, wodurch erst recht die Entstehung des Tertiarierordens aus einer Nebenfrage zur Hauptfrage für das Franziskusstudium wurde. Mandonnet hat seine Ansicht in einem Vortrag auf dem Kongreß katholischer Gelehrten in Freiburg (Schweiz) 1897[8] dargelegt. Die Wich-

---

[4]) Vie de Saint François, Paris 1893 u. ö., 305.

[5]) Ebd. 178. [6]) Müller, Anfänge 38 ff.

[7]) Die Beziehungen Sabatiers zu seinen Vorgängern habe ich ausführlicher behandelt in: Franziskus-Forschung 56 ff.

[8]) Abgedruckt mit dem ganzen wissenschaftlichen Apparat in: Compte

tigkeit dieses Vortrages, der auf die spätere Forschung einen großen Einfluß ausgeübt hat, fordert, daß wir uns nicht mit einer dürftigen Skizze desselben begnügen, sondern davon eine ausführlichere Darlegung bieten.

Mandonnet geht von der Annahme aus, daß die im 13. Jahrhundert entstandenen religiösen Orden anfänglich volkstümliche Laienvereinigungen waren [9], welche sodann mehr oder weniger rasch durch den Einfluß der römischen Kirche in mönchische und klerikale Institute umgebildet wurden. Bei einigen dieser Laienvereinigungen sei mit der genannten Umbildung eine Zergliederung in einen Zweig für klösterlich lebende Männer, daneben einen Zweig für klösterlich lebende Frauen und endlich noch eine einfache Laienbruderschaft für die in der Welt lebenden Männer und Frauen erfolgt. Diese genannte Dreiteilung einer ursprünglich unzergliederten Masse finde man ganz deutlich bei den Humiliaten; für das ganze 13. Jahrhundert habe sie der römischen Kurie gleichsam als Leitfaden gedient, um der Häresie vorzubeugen und die guten Keime zur gesunden und festeren Entwicklung zu bringen. Nur die nach Ausbildung der zwei anderen Zweige übrig gebliebene Laienbruderschaft der Humiliaten habe von der römischen Kurie offiziell den Namen „tertius Ordo“ [10] erhalten, den anderen Laienbruderschaften der neuen Orden sei aber dieser Name grundsätzlich nicht verliehen worden (185).

Der asketische Einfluß, der von den klösterlichen Neustiftungen und Reformen des 11. und 12. Jahrhunderts ausgegangen sei, habe unter dem Volke einen Geist der Buße wachgerufen und diese neuen „Büßer“ gegenüber dem verschwindenden offiziellen kirchlichen Bußwesen zu einer „sorte de catégorie écclesiastique“ gemacht. Aus dieser Voraussetzung — meint Mandonnet — erkläre sich erst die Tatsache, daß im 13. Jahrhundert eine solche große Anzahl von Gruppen mit dem Namen oder wenigstens mit dem ausgesprochenen Zweck eines Ordens der Buße auftaucht. Die

---

rendu du 4ème Congrès scientique..., 5ème section: Sciences historiques, Fribourg (Suisse) 1898, 183 ff. Auch separat erschienen.

[9]) Mit Ausnahme des wesentlich klerikalen Dominikanerordens.

[10]) Auf den Dritten Orden der Humiliaten hatte, wie wir schon sahen, schon K. Müller hingewiesen. Damit war eigentlich der im Jahre 1897 geführten Kontroverse, ob ein vor-franziskanischer Dritter Orden anzunehmen sei, aller Grund entzogen. Merkwürdigerweise redete man bei diese Kontroverse immer nur vom „Dritten Orden des hl. Norbert“ und erwähnte den Humiliaten-Dritten Orden gar nicht. (Revue Franciscaine XXVII ⟨1897⟩ 461—9; 511—21; Annales Franciscaines XXIII ⟨1898⟩ 100 ff., 244 ff. — ⟨ P. Norbert O. F. M. und P. d'Oisy O. Cap. gegen Tachy⟩).

wichtigste und älteste Gruppe, aus welcher später andere sich entwickelten, sei die schlechthin „Ordo de Poenitentia" (Fratres de Poenitentia) bezeichnete allgemeine Büßer-Gruppe gewesen. Der Ursprung dieses Ordo de poenitentia ist nach Mandonnet zweifellos franziskanisch (nicht, wie Müller gemeint hatte, neutral). Die Fratres de poenitentia seien nämlich ursprünglich ein integrierender Teil gewesen der anfänglich ungeteilten franziskanischen „masse sociale" von Männern und Frauen unter Führung des hl. Franziskus (186). Der Heilige habe sich nur zum Ziel gesteckt „de réunir dans une vaste Fraternité toutes les âmes de bonne volonté qui voudraient acceper la pratique stricte de l'Evangile comme règle et forme de vie" 204 f.). Diese ungeteilte Masse, deren „unité primitive" Sabatier richtig erkannt habe (204[1]), sei erst allmählich unter dem Einfluß sowohl ihrer inneren Triebkräfte wie der außerhalb stehenden kirchlichen Macht auseinandergefallen in drei ganz verschiedene Gruppen: a) die Franziskaner („erster" Orden), b) die Klarissen („zweiter" Orden), c) die Fratres de Poenitentia (erst später „dritter Orden" genannt). — Diese These, die sich nahe mit der Auffassung Müllers und Sabatiers berührt, aber sich teilweise wieder scharf davon abhebt, suchte Mandonnet in einem ausführlichen und ziemlich verwickelten quellenkritischen Apparat zu begründen.

Mandonnet gibt zu, daß auf jene nahe Beziehung zwischen „Ordo de Poenitentia" und der primitiven franziskanischen Bewegung von den Franziskusbiographen des 13. Jahrhunderts nicht der a priori zu erwartende Nachdruck gelegt werde (187 ff.). Daß aber Franziskus von Anfang an eine derartige a l l g e m e i n e Bußbruderschâft ins Leben gerufen habe, sei aus den Quellen ganz bestimmt nachweisbar, insbesondere aus der Tatsache, daß auch verheiratete Personen Eintritt in die primitive Genossenschaft gewährt worden sei (188). Die Gruppe der franziskanischen Fratres de Poenitentia, die als „Tertiaren des hl. Franziskus" bezeichnet werden, könne nach Mandonnet nicht erst entstanden sein im Jahre 1221, wie Wadding und die späteren Autoren behaupteten. Die alten Biographien des hl. Franziskus spielen vielmehr schon beim Anfang ihrer Erzählung darauf an, daß Franziskus gleich durch sein Auftreten jene allgemeine Bußbruderschaft gestiftet habe. Man könne also nicht mit dem Bollandisten Suyskens behaupten, daß die alten Biographen nur gelegentlich, und wie es ihnen gerade einfiel, d. h. ohne chronologische Fixierung über die Anfänge des später sogenannten „Dritten Ordens" reden. Der Grund, weshalb sie niemals die Gründung im Jahre 1221 erwähnen, sei einfach der, daß sie f r ü h e r stattgefunden habe (201/2). Die Biographen hätten sich aber absichtlich nicht deutlicher ausgesprochen, um nicht

wieder den Streit heraufzubeschwören, welchen das allmähliche Auseinanderfallen der ursprünglichen Einheit in der franziskanischen Bewegung ausgelöst hatte.

Nun könne man freilich eine Schwierigkeit erheben, bemerkt Mandonnet selbst; die Tatsache nämlich, daß noch vor der anzunehmenden, vollständig durchgeführten Dreiteilung (1221) eine Regel vorhanden war für die franziskanische Genossenschaft, mit der Bestimmung: „Regula et vita istorum fratrum haec est, scilicet vivere in obedientia et in castitate (et sine proprio)“[11], was nicht recht in einer Lebensregel für Männer und Frauen in der Welt passen dürfte. Der Text dieser Regel, so antwortet Mandonnet auf diese vorgebrachte Schwierigkeit gegen seine These, sei wohl nicht allen vorgelegt worden. Diese Form der Regel sei eher gewählt mit besonderer Berücksichtigung des „élément premier et principal constitué par François et ses onze compagnons“, sie enthalte aber solche Vorschriften, „qu'elles pouvaient être appliquées à toutes les catégories“ (205[4]).

Die Ausführungen Mandonnets haben auf die weitere Forschung stark eingewirkt, obwohl schon von Anfang an an jener sogenannten „Tertiarier-Hypothese“ von Sabatier-Mandonnet Kritik geübt wurde. Sofort erhob H. Felder O. Cap. Einspruch dagegen[12], und bald nachher äußerte der Bollandist van Ortroy S. J.[13] ebenfalls Bedenken gegen die These von Mandonnet. Es schien ihm, daß die komplizierte Beweisführung nicht in allen Teilen fest gestützt sei. Er hat sich sichtlich dem Eindruck nicht verschließen können, daß die Geschichte mit ihren unveränderlichen und nüchternen Tatsachen allzu eng in das von Mandonnet vorgeführte Schema hineingepreßt worden sei. Auch E. d'Alençon O. Cap.[14] nahm Stellung gegen Mandonnet. Noch viele andere sprachen sich für oder gegen die neue These aus, aber damit sind wir abermals zu einem neuen Abschnitt in der Forschung gelangt, der beherrscht wird durch die Auffindung alter, bis dahin unbekannter Dokumente.

---

[11]) Eingeklammerte Worte finden sich nicht bei Mandonnet, sondern bei H. Boehmer, Analekten 88 als zur Urregel gehörend.

[12]) Compte rendu ... 5ème section, Sitzungsprotokoll 9.

[13]) Analecta Bollandriana XVIII (1899) 294—6; XXIV (1905) 415 ff.

[14]) Etudes Franciscaines II (1899) 645 f.

4. Die Auseinandersetzungen über die neugefundene „Capistrano-Regel".

Die überaus rege Tätigkeit der letzten Jahre auf dem Gebiete der Dritt-Ordens-Forschung wird beherrscht durch die Auffindung neuer wichtiger Dokumente und deren Kritik, wobei immer wieder die These von Sabatier-Mandonnet zur Sprache kommt.

Auf seinen für die Franziskusstudien so ergebnisreichen Reisen stieß Paul Sabatier in der Nationalbibliothek zu Florenz auf die schon früher erwähnte Handschrift des Marian von Florenz über den Dritten Orden. Sabatier gab als Anhang zu seinem Buch über den Portiunkulaablaß einige Auszüge aus der Mariano-Handschrift [1]. An der Hand dieses Dokumentes, meinte Sabatier, könnte man dazu gelangen, die Urregel des Dritten Ordens, wenigstens in den wesentlichen Teilen, zu rekonstruieren. Sabatier selbst konnte damals diese Untersuchung nicht weiterführen. Kurze Zeit darauf überraschte er aber die Forscher im Jahre 1901 mit der „Regula antiqua fratrum et sororum de Poenitentia" [2], welche er im Franziskanerkloster von Sankt Kapistran in den Abruzzen entdeckt hatte (gewöhnlich „Capistrano-Regel" genannt). Diese Regel trug folgende Überschrift: „Memoriale propositi fratrum et sororum de Poenitentia in domibus existentium inceptum anno Domini M°CC°XXI° tempore domini Gregorii noni pape XIII° Cal. junii indictione prima tale est". Zur Beseitigung des offensichtlichen Datierungsfehlers in dieser Überschrift — im Jahre 1221 war ja Honorius III. Papst — schlug Sabatier folgende Textemendation vor; man sollte lesen: „Memoriale propositi fratrum et sororum de Poenitentia in domibus propriis existentium, inceptum anno Domini M°CC°XXI° tempore domini Honorii pape tertii, reformatum anno Domini M°CC°XXVIII° tempore domini Gregorii noni pape XIII° Cal. junii indictione prima tale est". Der Abschreiber habe wahrscheinlich infolge Homoioteleutons eine Zeile übersprungen (17[1]). — Von Franziskus selbst könne diese Regel nicht herrühren, meint Sabatier, weil sie ganz des Franziskusstils mit seinen eingeflochtenen üblichen „exhortations" entbehre und überdies enthalte sie eine Anspielung auf die päpstliche Bulle „Detestanda" vom Jahre 1228 (9[1]) [3]. Der Text,

---

[1]) Bartholi 160—163. Eine sehr ausführliche Beschreibung bringt v. d. Wyngaert 5—18.

[2]) In: Opuscules de critique historique ... I (Paris 1901) 1—30. — Eigentlich hat die angekündigte Veröffentlichung einzelne Forscher mehr überrascht, als die Veröffentlichung selbst. So war z. B. Ed. d'Alençon O. Cap. ziemlich enttäuscht (Etudes Franciscaines VI ⟨1901⟩ 649—52).

[3]) BFI 39. Die Bulle ist, wie Davidsohn, Forschungen zur Geschichte von Florenz IV (Berlin 1908) 75 nachwies, datiert vom 27. Mai 1227.

welcher mit der sog. Nikolaus-Regel von 1289 eine große Verwandtschaft aufweist, sei der Hauptsache nach, nämlich Kapitel I—XII, kurz nach dem 30. März 1228 und Kapitel XIII als Anhang etwas später, aber noch vor 1230 oder wenigstens 1234 entstanden (10—12). Diese Capistrano-Regel, die Sabatiers früher geäußerte Ansicht über die Entstehung des Dritten Ordens bestätige (5—6), stimme allem Anscheine nach nicht ganz mit dem „Memoriale propositi" überein, welches der schon genannte Marian von Florenz vor sich gehabt hatte (14). Sabatier legt hier allen Nachdruck auf die Bedeutung der Humiliaten als Vorstufe zur franziskanischen Bewegung im 13. Jahrhundert. Wahrscheinlich sei die Capistrano-Regel teilweise der Regel des Humilaten Dritten-Ordens entnommen (15 f., 23[1]).

Indem Sabatier von der Voraussetzung ausging, daß die vorliegende Regel für alle Franziskaner-Tertiaren Geltung hatte, wurde von M. Faloci die Meinung vorgetragen[3a], es handle sich hier nur um eine Regel für eine bestimmte lokale Gruppe jener Tertiaren. Der Widerspruch der verschiedenen Vorschriften und die auffallenden Wiederholungen seien auf Unachtsamkeit zurückzuführen. Auch E. d'Alençon O. Cap. betonte[3b], daß jene Capistrano-Regel vielleicht nur eine Regel für die Tertiaren einer bestimmten Gemeinde gewesen sei.

W. Goetz[4] suchte bald nachher die Beziehungen klarzulegen zwischen Marians Traktat und der Capistrano-Regel. Er konnte, was den Traktat von Marian betrifft, nur mit den von Sabatier veröffentlichten Kapitelüberschriften operieren. Goetz kam zu keiner erwünschten Klarheit mit seiner Untersuchung. Er konnte die Capistrano-Regel nicht als von Franziskus verfaßt ansehen (99[2]), aber anderseits doch auch nicht als eine vom Papst reformierte Regel, weil in diesem Fall die äußere und innere Form sicherlich in einen mehr logisch geordneten Zusammenhang gebracht worden wäre (104). Man habe es hier nicht mit einer eigentlichen Regel zu tun, sondern mit einer „jener Zusammenwürfelungen, an denen die ältere Franziskanerliteratur leider so reich sei" (105). Mit der Behauptung Sabatiers, daß die Mangelhaftigkeit und Unordnung aus der Entstehungszeit zu erklären sei, kann Goetz sich nicht zufrieden geben. Er neigt zu der Annahme, daß die Capistrano-Regel jünger sei als das von Marian benützte Memoriale (99 ff.). Daß aber, wie es Sabatier und Mandonnet wollen, Franziskus eine große Laienbruderschaft zu gründen beabsichtigt habe, verneint Goetz entschieden und betont, daß an

[3a]) Miscell. Franc. VIII (1901) 159. [3b]) Etud. Franc. VI (1901) 651.
[4]) Die Regel des Tertiarierordens, in: Zeitschrift f. Kirchengesch. XXXIII (1902) 97—107.

diesem Sachverhalt die Auffindung der Capistrano-Regel gar nichts geändert habe.

Eine aufsehenerregende Untersuchung über die Regel und die Verwaltung des Dritten Ordens im 13. Jahrhundert veröffentlichte Mandonnet im Jahre 1902[5]. In der Capistrano-Regel (Kapitel I—XII) erblickte er die Urregel der Bußbrüder, von Franziskus selbst in Zusammenarbeit mit Kardinal Hugolin verfaßt. Beweis dafür sei die Einheit des Gedankens in jenem Schriftstück und die Zwölfzahl der Kapitel, weil ja auch die Regeln des Ersten franziskanischen Ordens und der Klarissen aus zwölf Kapiteln bestanden haben (156/7). Wegen der Mitarbeit Hugolins sei der Stil nicht so originell franziskanisch wie in den andern von Franziskus herrührenden Schriften. Dieser Stilunterschied berechtige aber keineswegs dazu, dem hl. Franziskus die Autorschaft abzusprechen. Die von Sabatier vorgebrachte Schwierigkeit wegen Anspielung auf spätere Bullen sei gleichfalls hinfällig, weil damit nur die allgemeinen, schon seit langem bestehenden Bestimmungen des jus commune, nicht aber eine bestimmte Bulle gemeint sei (170). Die von Sabatier vorgeschlagene Textemendation in der Überschrift der Capistrano-Regel (oben S. 21) sei gar nicht nötig. Man brauche nur einen Punkt zu setzen vor „tempore" und zu lesen: „Memoriale propositi etc. inceptum anno Domini 1221. Tempore domini Gregorii noni... tale est" (154 f.). Mandonnet stimmt dagegen ganz der Meinung Sabatiers bei, daß Kapitel XIII der Capistrano-Regel später (zwischen 1228 und 1234) hinzugefügt worden sei (157 ff.). Zur weiteren Stütze dieser Ansicht führt er den Eintrag im alten Katalog der Dominikanerbibliothek zu Venedig an, wo das Regel-Explicit wie die Capistrano-Regel Kapitel XII (176 ff.) schließt. Marian von Florenz habe in seinem Traktat die Capistrano-Regel, einschließlich Kap. XIII, vor sich gehabt (172/5).

In seinen Ausführungen über die innere Geschichte des Dritten Ordens geht Mandonnet von seinen früheren Darlegungen über die Anfänge aus (oben S. 17 ff.). Das Kap. XIII sei als Anhang der Capistrano-Regel zugefügt worden, nachdem ein Kompromiß zwischen Gregor IX und dem damaligen Generalminister des Franziskanerordens Johann Parenti stattgefunden habe (203). Parenti habe nämlich, wie auch die andern Generalminister der sog. strengeren Richtung im Franziskanerorden, die enge Verbindung mit den Fratres de Poenitentia (welche Verbindung in der Capistrano-Regel, Kap. I—XII nicht vorgesehen war) angestrebt. Da-

[5]) Les regles et le gouvernement de l'Ordo de Poenitentia au XIII siècle. Première partie 1212—1234 in: Opuscules... I, S. 143—250.

her sei dies nun im Anhang (Kap. XIII) festgelegt worden. Jenes Bestreben nach Annäherung an den Franziskanerorden bedeutet für Mandonnet einen Hinweis auf die Tendenz nach Aufrechterhaltung des ursprünglichen Zustandes, als die Bußbrüder nämlich noch nicht in einen eigenen getrennten Orden untergebracht waren (vgl. 169, 181). Mandonnet sieht also in der Capistrano-Regel eine Bestätigung seiner Dreiteilungshypothese. Er erwähnt kurz auch die Möglichkeit, daß jener Anhang (Kap. XIII der Capistrano-Regel) auf Lokalverhältnisse zurückzuführen sei, erachtet es aber unwahrscheinlich (204/5).

Die Nikolaus-Regel (1289) geht nach Mandonnet auf die Capistrano-Regel zurück, aber zwischen 1289 und 1221 sei noch eine andere Regel für den Dritten Orden einzureihen, wahrscheinlich aus dem Jahre 1234. Diese sei die von Wadding als die ursprünglich angesehene und veröffentlichte Regel (206 ff.) (s. o. S. 8).

Zu den neuaufgeworfenen Fragen nahm K. Müller in einem gehaltvollen Artikel Stellung[6]. Indem er einige seiner früheren Behauptungen, denen sich Sabatier und Mandonnet angeschlossen hatten, zurücknahm (z. B. 505[1]), wurde die Sache noch komplizierter. In der Gesamtauffassung ist Müller mit Sabatier und Mandonnet durchaus nicht einverstanden. Er erachtet es nicht einmal ganz sicher, daß die Capistrano-Regel vor dem Jahre 1247 entstanden sein müsse (506[1]), während Sabatier und Mandonnet von dieser Annahme als von einem ganz gesicherten Standpunkt ausgegangen waren. Müller erblickt in der Capistrano-Regel (mitsamt Kapitel XIII) die Gestalt, welche die Dritt-Ordens-Regel in einer bestimmten Gruppe von Ortsbruderschaften des „Dritten Ordens" angenommen hatte (511) und kann darin eine von Franziskus verfaßte Regel nicht erkennen (513). Dennoch hat ihn die Nachricht Marians bei Sabatier „davon überzeugt, daß die Meinung, Franz selbst habe eine Regel mit formulierten Vorschriften gegeben, viel festeren Boden habe", als er früher vermutet hatte (517 f). Gegen die Lösung des Datierungsfehlers in der Aufschrift der Capistrano-Regel, wie sie von Mandonnet vorgeschlagen worden war (s. oben S. 23), erhebt Müller (514) das schwerwiegende Bedenken, daß eine Datierung mit Pontifikatsjahr usw. aber ohne das Jahr der christlichen Ära (hier: 1228) „völlig unmöglich" sei. Er pflichtet deshalb der von Sabatier vorgeschlagenen Textemendation (s. oben S. 21) bei. Zur Auffassung Mandonnets, daß die Regel bei

[6]) Zur Geschichte des Bußbrüderordens, in: Zeitschrift f. Kirchengesch. XXXIII (1902) 496—524.

Wadding eine auf sich stehende und nicht eine aus dem Rahmen der Bulle Nikolaus' IV. herausgelöste Regel sei, kann Müller sich nicht entschließen (521). Er nimmt eine gemeinsame Vorlage für die Capistrano-Regel und Nikolaus-Regel an, weil verschiedene Gruppen von Bestimmungen gleich sind (509).

Müller hielt noch immer viel auf seine frühere Annahme einer Lokaldifferenzierung des Dritten Ordens und betonte von neuem das Schwanken und das Unsichere in der Entwicklung. Von größtem Gewicht scheint ihm eine Notiz bei Marian — die Müller in den Quellen bestätigt findet (510, 515/17) —, daß ursprünglich die Bußbrüder keine selbständige Organisation hatten, sondern eine ungegliederte Masse bildeten.

Von der Beweisführung Mandonnets in: Les règles... sagt Müller, daß alle Glieder ineinander greifen. Wer die „Regula antiqua" (Capistrano-Regel) und Kapitel XIII anders auffasse, müsse die ganze geschichtliche Konstruktion ablehnen und werde nur einzelne wenige Stücke aus ihr in einem neuen Bau verwenden können (497).

Aus den verschiedenen Auseinandersetzungen mit Mandonnet ging deutlich hervor, daß die Frage nach den Anfängen des Dritten Ordens sich zur eigentlichen Kernfrage über die franziskanische Bewegung überhaupt, zugespitzt hatte. Als eine wesentliche Lücke muß es daher in der Arbeit von F. Glaser über die „Franziskanische Bewegung" (1903) [7] angesehen werden, daß darin des Dritten Orden nur ganz spärlich gedacht wird [8].

Ganz anders als Müller beurteilte Sabatier [9] die Darlegungen von Mandonnet. Er schätzt sie sehr hoch ein und macht darauf aufmerksam, daß das organische Ineinandergreifen der angeführten Tatsachen ein Gesamtkriterium für die Richtigkeit der Gesamtauffassung abgebe. Sabatier hat inzwischen die Gelegenheit benützt, die Marian-Handschrift nochmals anzusehen und meint, ihr eine Bestätigung für einzelne Behauptungen von Mandonnet entnehmen zu können, u. a. eine Anspielung auf eine Regel des Jahres 1234 (29*).

Wie Sabatier schlossen auch verschiedene andere Forscher

---

[7]) Die Franziskanische Bewegung, Stuttgart 1903 (Münchener volkswirtschaftliche Studien, Heft 59).

[8]) Auf diese Lücke machte M. Bihl O. F. M. aufmerksam in dem gehaltvollen Artikel: Zur sogen. „Franziskanischen Bewegung" (im Anschluß an Glasers Buch) in: Histor. polit. Blätter, Bd. 134 (1904 II) 253—265.

[9]) Nouveaux travaux sur les documents franciscains (Opuscules II [1903] 29).

sich der Meinung Mandonnets ganz oder wenigstens teilweise an [10]. Die letzten Konsequenzen aus der These von Mandonnet zog Mortier O. P. in seiner Geschichte der Generalminister des Dominikanerordens [11]. Franziskaner- und Dominikaner-Dritte Orden seien beide zurückzuführen auf die als „Ordo de Poenitentia" bezeichnete allgemeine Büßer-Gruppe (230). Als später, wahrscheinlich auf Antrieb des Papstes Honorius IV. (240), der Generalminister Munio de Lamora im Jahre 1285 die mit dem Dominikanerorden verbundenen Büßer straffer organisierte und ihnen als „Poenitentes S. Dominici" eine bestimmte Regel gab, habe dieser damit einen sehr wichtigen Schritt getan, weil seine Dritt-Ordens-Regel nun vorbildlich wurde für die spätere Zeit (241). Etwas später (1289) habe nämlich Papst Nikolaus IV. die Regel des Dominikaner-Dritten Ordens bei seiner Neuredaktion der Regel für die Franziskaner-Tertiaren sehr stark benützt und sodann alles, was man mit „Ordo de Poenitentia" andeutet, unter die Leitung des Franziskanerordens zu bringen versucht (287—291) [12]. Man könne also zusammenfassend sagen: „Franziskanisch seinem Ursprung nach, hat die Laienbewegung der Buße ihr förmlich kirchliches Gepräge erst gefunden bei den Dominikanern" (241). — Was die „Militia Jesu Christi" betrifft, welche von Federici u. a. betrachtet wurde als eine Vorstufe, aus der sich der Dominikaner-Dritte Orden allmählich direkt entwickelt habe (s. oben S. 14 ff.), spricht Mortier sich entschieden gegen diese Auffassung aus (249). Die „Militia" habe den Dominikaner-Dritten Orden mit neuen Mitgliedern verstärkt, er habe ihn aber nicht hervorgerufen. Sie bestanden lange Zeit nebeneinander, bis sie gegen Ende des 13. Jahrhunderts verschmolzen wurden.

Mortier hat gar keinen Bezug darauf genommen, daß schon viele Forscher scharfen Einspruch gegen Mandonnet erhoben hatten. Wir nannten schon Felder, van Ortroy, E. d'Alençon, Müller und

---

[10]) Vgl. die Liste bei v. d. Wyngaert 40[1], wo aber K. Müller schwerlich mit Recht angeführt wird (vgl. oben S. 17 ff.).

[11]) Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs II (Paris 1905): Munio de Zamora 220—293. — Mandonnet hatte seine Abhandlung: „Les Règles..." als „Ersten" Teil überschrieben. Der zweite Teil erschien von ihm noch nicht. Als solcher kann aber die Darlegung bei Mortier angesehen werden.

[12]) Mortier kommt, was sein Urteil über Nikolaus IV. betrifft, der Auffassung Müllers (s. oben S. 16) sehr nahe. Müller hatte aber betont, er wolle nicht behaupten, daß Nikolaus IV. die Regel Munios direkt benützt habe. Vgl. Müllers Antwort an Mandonnet, wo er sagt, dieser habe ihn in diesem Punkte nicht recht verstanden (Zeitschr. f. Kirchengesch. XXXIII ⟨1902⟩ 517[2]). Mandonnet selbst nimmt auch nicht eine direkte Abhängigkeit der Nikolaus-Regel von der Munio-Regel an (Les Règles 213 f.).

Goetz [13]. Auch Lemmens O. F. M. [14] griff die Grundauffassung von Mandonnet und Sabatier als ganz und gar unbegründet an. Jene Dreiteilung könne nicht, wie Mandonnet behaupte, ihren Anfang mit der Abtrennung der Klarissen als „Zweiter Orden" gleich nach der Abreise des hl. Franziskus in das Hl. Land (1219) genommen haben; denn die hl. Klara habe sofort nachdem sie das Kleid der Buße angenommen, ein klösterliches Leben in voller Abgeschiedenheit von der Welt begonnen. Für die Annahme Mandonnets, Klara sei bis 1219 in der franziskanischen Bruderschaft inkorporiert gewesen, fehlt nach Lemmens jeder Anhaltspunkt.

W. Goetz kam in einer Untersuchung: „Die ursprünglichen Ideale des hl. Franziskus" neuerdings auf die Mandonnet-Hypothese zu sprechen [15]. Er meint, Mandonnet habe eigentlich die Untersuchung durch das Hineininterpretieren in die Quellen auf den Kopf gestellt und sich die Schwierigkeiten, die sich gegen ihn aus den Quellen ergeben, allzu leicht aus der Welt geschafft (27[2]). Mandonnets Annahme, daß die Legendae alles in getreuer chronologischer Folge erzählten, sei unbeweisbar (34). Goetz sucht aus den eigenen Schriften des hl. Franziskus und den gleichzeitigen Nachrichten bei Jakob von Vitry festzustellen, daß der Heilige nicht vorgehabt habe, eine große allgemeine Bußbruderschaft zu gründen, sondern daß er ein ganz anderes Ziel im Auge gehabt, dessen Entwicklung er vielleicht nicht sofort klar erkannt habe. Goetz dehnte nachher in der Schrift: „Die Quellen zum Leben des hl. Franziskus" [16] seine Untersuchung weiter aus und wollte neue Beweise für seine Stellungnahme gegen Sabatier-Mandonnet herbeischaffen. Goetz ging auf die früheren Ausführungen K. Müllers (1885) zurück, weil Mandonnet die von Müller sorgfältig ausgearbeiteten Unterschiede verwischt habe. Die Frage, wie man sich positiv die Gründung des Dritten Ordens und den Inhalt der ältesten Regel vorzustellen habe, ging über das von Goetz hier behandelte Thema hinaus. Für die Lösung dieser Frage war die Bedeutung

---

[13]) S. 20 ff. — Prümmer O. P., Manuale juris ecclesiastici[3], Friburgi 1920, 344[1] übernimmt die These Mandonnets und führt neben Mandonnet und Mortier auch an: A. Simon, L'Ordre des Pénitentes de Ste Marie-Madeleine en Allemagne au XIIIème siècle, Fribourg 1918. Letzterer hat die These von Mandonnet übernommen, ihr aber kein neues Beweismaterial zugeführt.

[14]) Die Anfänge des Clarissenordens (Röm. Quartalschr. XVI ⟨1902⟩ 93—124) 100. — Auch v. Ortroy und E. d'Alençon hatten schon betont, daß Mandonnet die Anfänge des Klarissenordens nicht richtig erfaßt habe.

[15]) Die ursprünglichen Ideale des hl. Franz von Assisi (Histor. Vierteljahrsschrift VI ⟨1903⟩ 19—50).

[16]) Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi, Gotha 1904.

maßgebend, die man der Capistrano-Regel zuschrieb, worüber aber Goetz in einer früheren Untersuchung (s. oben S. 22) nicht zur Klarheit hatte gelangen können.

Mandonnet hatte zu beweisen gesucht, daß die Capistrano-Regel (Kapitel I—XII) die ursprüngliche Regel des Dritten Ordens aus dem Jahre 1221 sei. Dagegen wollten Lemmens[17] und van Ortroy[18] die vorliegende Fassung in das Jahr 1228 verlegen. Van Ortroy betonte, daß in der Überschrift der Capistrano-Regel die Entstehung einer festen Regel für den Dritten Orden („Memoriale ... inceptum") enthalten sei, daß aber über die Entstehung des Dritten Ordens selbst darin nichts gesagt werde. Das Jahre 1221 schien ihm nicht gesichert, diese Angabe sei viel eher zurückzuführen auf ein leichtes Versehen des Abschreibers (1221 statt 1228). In dieser Weise sei die Schwierigkeit in jener Überschrift am einfachsten zu lösen.

Eine Art Mittelstellung nahm H. Boehmer[19] ein. Er schloß sich insoweit Mandonnet an, als er ebenfalls die Zwölfzahl der Kapitel als Merkmal der Urregel voraussetzt. Und es scheint ihm wohl möglich, daß Kapitel I—XII der Capistrano-Regel die Urregel bilde mit Ausnahme einzelner Vorschriften, die er als Eintragungen bei der Neuredaktion 1228 ansieht (XXXV). Statt mit Mandonnet sich angesichts der Bulle „Detestanda" (s. oben S. 23) auf das jus commune zu berufen, betont er die Möglichkeit einer jetzt verschollenen Vorurkunde aus der Zeit vor 1228 (XXXIII). Als Entstehungszeit der Urregel erachtet er das Jahr 1221 als gesichert. Die Urregel sei wahrscheinlich für die Bußbrüder von Faensa und Umgegend verfaßt worden.

Boehmer betont, daß die Capistrano-Regel in den meisten Kapiteln von juristischen Ausdrücken stark durchsetzt sei, während andere Kapitel ihm eine Ähnlichkeit mit den Schriften des hl. Franziskus aufzuweisen scheinen (XXXIII), was sich mit der Nachricht über die Mitarbeit des Kardinals Hugolin bei der Regelredaktion gut in Einklang bringen lasse.

G. Schnürer, der früher den Nachweis Mandonnets, daß die Capistrano-Regel die ursprüngliche sei, als gelungen betrachtet hatte[20], gab später diese Meinung auf. Er lehnte nun sogar eine Beteiligung des hl. Franziskus bei der Abfassung dieser Regel

---

[17]) Opuscula S. P. Francisci, Quaracchi 1904, 172.

[18]) Anal. Boll. XXIV (1905) 416 ff. Wie Sabatier sich zu der Meinung Mandonnets in diesem Punkte stellte, ist aus seiner oben S. 25[9] angeführten Besprechung nicht deutlich zu ersehen.

[19]) Analekten ..., S. XXXII ff. (große Ausgabe).

[20]) Historisches Jahrbuch XXIII (1902) 896.

überhaupt ab [12]. Die ursprüngliche Redaktion der Dritt-Ordens-Regel sei wahrscheinlich 1221 anzusetzen. Aus der Capistrano-Regel könne man die ersten Grundzüge im wesentlichen noch erkennen und diese Urbestimmungen enthielten dem Geiste nach die hohen Ziele des hl. Franziskus; an der Organisation selber und der Abfassung der Regel, eines „organisatorischen Meisterstückes" [22] sei aber Franziskus nicht beteiligt gewesen. Für letztere sehr wichtige Behauptung führt Schnürer folgenden Beweis an. Im Jahre 1221 war Franziskus nicht nachweisbar in Bologna (gegen die Ansicht Boehmers), nun scheint es aber nach ihm gesichert, „daß der Dritte Orden gelegentlich der Anwesenheit Hugolins in Bologna 1221 organisiert wurde" [23]. Damit wurde nun die chronologische Frage in den Vordergrund geschoben.

Als R. Davidsohn gelegentlich seiner Geschichte von Florenz auf den Ursprung des Dritten Ordens zu sprechen kam, legte er auf die Chronologie den Nachdruck [24]. Er suchte festzustellen, daß sich Franziskus und Hugolin im Jahre 1221 in Florenz begegneten. Er arbeitete mit dem argumentum exclusionis, um zu zeigen, daß die quellenmäßig belegte Begegnung in Florenz nur 1221 habe stattfinden können. Den Traktat von Marian schätzt Davidsohn hoch ein. Weil einzelne Angaben bei Marian schwerlich erdacht sein können, schließt Davidsohn, daß Marian die ursprüngliche Regel des Dritten Ordens und sogar das Original vor sich gehabt habe (73). Diese Regel sei am Himmelfahrtstag (20. Mai) 1221, nachdem Kardinal Hugolin in Abwesenheit von Florenz einiges an der ihm vom hl. Franziskus zur Approbation zugeschickten Regel hinzugefügt hatte, endgültig zustande gekommen. Bevor der Dritte Orden in Florenz in dieser seiner endgültigen Gestalt hervortrat, seien schon vorher wahrscheinlich ähnliche Genossenschaften an andern Orten Italiens und sogar in Florenz selbst, aus verwandter Seelenstimmung entstanden [25]. — Während Boehmer den Marian-Traktat wenig be-

---

[21]) Historisches Jahrbuch XXVIII (1907) 14; vgl. sein: Franz von Assisi, München 1905 u. 1907, 105 ff.

[22]) Franz von Assisi 107 (Aufl. 1907, 108). — Der Meinung Schnürers stimmt der Autor von: Il Terz. Ordine . . in Aracoeli, Roma 1907, 6[1], entschieden bei.

[23]) Hist. Jahrb. XXVIII (1907) 14; Franz von Assisi, Anm. 15 und 11 auf S. 136.

[24]) Forschungen zur Geschichte von Florenz IV (Berlin 1908) 67—81.

[25]) Geschichte von Florenz II, 1. Teil, Berlin 1908, 127 f.; Forschungen IV 77 f. — Die „Widersprüche" Marians, die man hervorgebracht hatte in: Miscellanea Francescana X (1906) 57 ff., meinte Davidsohn lösen zu können, indem er annahm, daß Marian nach Abfassung seines Traktates über den Dritten

wertet hatte, stellte ihn Davidsohn an die Spitze der Untersuchung, betrachtete dagegen die Capistrano-Regel als eine Überarbeitung aus dem späteren 13. Jahrhundert [26].

Gegen das Verfahren Davidsohns erhob M. Bihl O. F. M. [27] entschieden Einspruch, weil ohne Grund vorausgesetzt worden sei, daß Marian das Original der ursprünglichen Regel vor sich gehabt habe. Marian habe vielmehr eine Kopie benützt. Er sei sich über die Vorgänge selbst nicht klar gewesen, daher komme er mit sich selbst hie und da in Widerspruch.

Ebenfalls gegen Davidsohn wandte sich später E. Brem [28]), als er das Zusammentreffen des hl. Franziskus mit Kardinal Hugolin besprach. Er meint, die Regel sei wahrscheinlich 1221 in Hugolins Legationsbezirk eingeführt worden, wie es scheint „unter ausdrücklicher Erwähnung ihrer Abfassung durch Franz" (117). Aber der Anteil des Heiligen habe sich nicht weiter erstreckt als in diesem Hergeben seines Namens; der eigentliche Verfasser jener ursprünglichen Regel sei Hugolin. Brem meint, daß Hugolin, der auf seinen früheren oberitalienischen Legationen mit den Bußbrüdern in Beziehung getreten war, kurz vor seiner Legation in Oberitalien 1221 eine Ordnung abgefaßt habe, in der er meisterhaft die traditionell in solchen Laiengesellschaften geltenden Satzungen mit den franziskanischen Idealen zu wirksamen religiösen und politischen Faktoren umzugestalten verstand (91, 117).

Noch in einem andern sehr wichtigen Punkte zeigte sich, wie weit sich die Ansichten der verschiedenen Forscher voneinander trennten. Wie wir oben gesehen haben, war die Echtheit der für den franziskanischen Dritten Orden herangezogenen frühesten päpstlichen Bullen schon dann und wann angezweifelt worden. Auch Sabatier [29] hatte in seiner Franziskusbiographie einen leisen Zweifel vorgebracht, ob sich die Bulle Significatum est von 1221

Orden sich durch eine Notiz habe irreführen lassen; Forschungen IV 74. — R. Razzoli O. F. M., der i. J. 1904 gleichfalls auf Grund der Ausführungen Marians die Entstehung des Dritten Ordens in Florenz 1221 verteidigte, suchte die „Widersprüche" in Marians Werken daraus zu erklären, daß der Autor sich in dem späteren Traktat bewußt korrigiert habe; Luce e Amore I (1904) 274. — Ob man überhaupt von eigentlichen Widersprüchen bei Marian reden kann, möchte ich mit v. d. Wyngaert 45 ff. bezweifeln, wohl aber war er sich nicht ganz klar über die Vorgänge (s. oben S. 5 [19]).

[26]) Forschungen IV 73.

[27]) Rezension in: A F H I (1908) 642 f.

[28]) Papst Gregor IX. bis zum Beginn seines Pontifikats, Heidelberg 1911, 111 ff.

[29]) Vie de S. François d'Assise, Paris 1893 u. ö., 305[1]. Daß man schon früher daran gezweifelt hatte, wurde oben S. 13 erwähnt.

ganz sicher auf die franziskanischen Fratres de Poenitentia beziehe, welchen Zweifel allerdings R. Davidsohn [30] für unbegreiflich hielt. Damit war aber die Sache nicht abgetan, obwohl den Worten eines Forschers, der wie Davidsohn sich mit den Kopialbüchern verschiedenster Bruderschaften in Florenz zu jener Zeit abgegeben hat, eine Art Autoritätsbeweis zukommen mag. Der Herausgeber der inzwischen erschienenen „Epitome Bullarii Franciscani", C. Eubel O. Conv., hat alle päpstlichen Erlasse, die an die Fratres de Poenitentia ohne weiteren Zusatz gerichtet sind, fortgelassen. Er erwähnt sie nur in den Anmerkungen und fügt hinzu, daß man sie nicht für den franziskanischen Dritten Orden in Anspruch nehmen könne, weil unter jenen Fratres de Poenitentia nicht notwendig die Franziskaner-Tertiaren zu verstehen seien [31]. Das wäre für die Dokumentation der Geschichte des Dritten Ordens im 13. Jahrhundert von größerer Tragweite, als es auf den ersten Blick scheinen könnte.

Alles in allem hatte die Forschung über die Anfänge des Dritten Ordens zu einem Chaos der verschiedensten Meinungen geführt. Wenn auch das Bewußtsein immer stärker geworden war, daß man es hier mit der Entwicklung eines mächtigen Faktors des geistigen Lebens zu tun habe, so war dennoch ein befriedigendes, konkretes Bild von dem Ursprunge und der Weiterentwicklung des franziskanischen Dritten Ordens noch nicht zustande gekommen [32]. Das meiste Licht war verhältnismäßig auf die Lokalisierung der Dritt-Ordens-Bewegung im 13. Jahrhundert gefallen. Die Überzeugung hatte sich immer stärker durchgesetzt, daß man zum Jahre 1221 nicht so sehr die Gründung des Dritten Ordens, als vielmehr die Organisation vorhandener zerstreuter Gruppen anzusetzen habe [33].

Was den Anteil des hl. Franziskus an der Verfassung der Urregel für die Tertiarien betrifft, so war bei aller Verschiedenheit der vielen Erörterungen doch so viel zutage gefördert, daß H. Tilemann [34] — obwohl er einen direkten Anteil des Heiligen an der Komposition der Capistrano-Regel ablehnte (118) — es dennoch, gegen Brem, als schon gesichert ansah, daß Franziskus den

[30]) Forschungen IV 75.

[31]) Bullarii Franciscani Epitome, Quaracchi 1908.

[32]) A. Lismont, Godsdienstige en maatschappelijke invloed der Derde Orde... Turnhout 1908, gibt den damaligen Stand der Frage gut an. Für die Beurteilung des Einflusses des Dritten Ordens im 13. Jahrhundert läßt er die erwünschte Präzision vermissen.

[33]) Darauf legt J. Jörgensen, Der heilige Franz von Assisi, übersetzt von Ledreborg, Kempten 1908, 525 ff., den Nachdruck.

[34]) Studien zur Individualität des Franziskus von Assisi, Leipzig 1914.

Charakter der Tertiarengenossenschaft „durch schriftliche Fixierung seines Willens zu bestimmen gesucht" (123) habe.

Wie wir im nächsten Paragraphen sehen werden, kam allmählich viel neues Material zum Vorschein, das neue Gesichtspunkte bot für die Erkenntnis des Dritten Ordens im 13. Jahrhundert.

5. Neue Gesichtspunkte durch neues Material.

Drehte sich seit 1900 die Diskussion immer um das eine Dokument der Capistrano-Regel, wobei die subjektive Einsicht stark zur Geltung kommen mußte, so wurde allmählich die Perspektive weiter durch die Erschließung von neuem Material. Neue Gesichtspunkte eröffneten sich zuvorderst für die Beziehungen des franziskanischen Dritten Ordens zu dem vorfranziskanischen Ordens- und Bruderschaftswesen. Schon früher war die Frage erörtert worden, ob der franziskanische Dritte Orden Vorgänger gehabt habe (s. oben S. 11, 14, 18[10]). Müller, Sabatier und Mandonnet[1] hatten schon auf die Beziehungen insbesondere zum Humiliaten-Dritten Orden hingewiesen. Auch P. Gratien O. Cap[2] hatte mit Bestimmtheit behauptet, daß die Capistrano-Regel in vielen Punkten (Kleidung usw.) direkt von dem Humiliaten-Dritten Orden und den Bruderschaften bei den „Katholischen Armen" abhängig sei. Es fehlte aber noch an Spezialuntersuchungen in dieser Hinsicht, um die Linien vom vorfranziskanischen Ordens- und Bruderschaftswesen zum franziskanischen Dritten Orden mehr im einzelnen und in einwandfreier Weise verfolgen zu können[3]. Die Möglichkeit einer derartigen Untersuchung wurde allmählich geschaffen. Die kirchenrechtlichen Studien von G. Schreiber über Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert schufen eine gediegene Unterlage. Daneben entstanden Spezialarbeiten über vorfranziskanische Ordensbildungen. Zanoni untersuchte die Geschichte der Humiliaten; Pierron die Ordensbildungen der „Katholischen Armen" und „Wiedervereinigten Lombarden", Greven ermög-

---

[1]) S. oben S. 16 (Müller); S. 17, 22 (Sabatier); S. 18 (Mandonnet).

[2]) Saint François d'Assise. Essai sur sa vie et son oeuvre d'après les dermiers travaux critiques (in: Etudes Franciscaines XVIII, 1907, 359—482) 450. — Der Autor teilt die Auffassung von Goetz (s. oben S. 22), was die Capistrano-Regel anbelangt.

[3]) Auf diese Lücke wies H. Hefele, Die Bettelorden und das religiöse Volksleben Ober- und Unteritaliens im XIII. Jahrhundert, Leipzig 1910, 66 ff. hin und gab gute Winke zur weiteren Forschung. — Die Arbeiten von Tachy, Les Tiers Ordres, Langres 1897 und M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche[2], Paderborn 1907 f., boten gute Anhaltspunkte, genügten aber nicht.

lichte einen Einblick in die religiöse Bewegung des Beginentums. Von Bedeutung war auch die Arbeit von Simon[4], der auf die Bestrebungen hinwies, welche später zur Entstehung des „Ordo Poenitentium" der Magdalenerinnen führte.

In verschiedener Hinsicht wurden in den genannten Werken die Beziehungen jener Orden zum franziskanischen Dritten Orden hervorgehoben. Zanoni vertrat die Auffassung, daß die Regel der Franziskaner-Tertiaren direkt vom Humiliaten-Dritten Orden abhängig sei und brachte Berührungspunkte vor (112 ff.). Pierron wies hin auf die Bruderschaften bei den Katholischen Armen und Wiedervereinigten Lombarden, die dem Dritten Orden wesentlich ähnlich seien (29[4], 41 ff.). Greven betonte das Eigenartige im Beginentum, das eine Mittelstellung einnahm zwischen dem eigentlichen Klosterleben und dem Leben in der Welt „nach Art des Tertiarierwesens" (208 f.).

Im Anschluß an Zanoni sprach P. Cuthbert O. Cap. in seiner Franziskusbiographie[5] sich dahin aus, daß die Capistrano-Regel (281) und wahrscheinlich noch stärker die Urregel (413) direkt auf die Regel des Humiliaten-Dritten Ordens zurückgehe, welche Kardinal Hugolin sich bei der Redaktion der Regel für die Franziskaner-Tertiaren als Vorlage genommen habe. Cuthbert konnte aber über die von Zanoni angeführten Berührungspunkte nur mit Vermutungen hinauskommen.

Der Weg war aber gebahnt, die Entstehung des franziskanischen Dritten Ordens aus seiner Vorgeschichte heraus präziser zu erfassen, vielleicht möglicherweise seine Urregel auf bestimmte Vorlagen zurückzuführen, um dann das neue herauszuschälen und vollständig würdigen zu können.

Wie gesagt, hatte man sich lange Zeit mit dem einen Text der Capistrano-Regel behelfen müssen, um darauf mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit seine These über die Urregel des franziskanischen Dritten Ordens aufzubauen. Eine neue Orientierung wurde nun aber ermöglicht durch einen anderen alten Regeltext, den L. Lemmens aus einer Königsberger Handschrift veröffentlichte[6]. Der Herausgeber faßte den Gewinn, welchen dieser Fund der Forschung brachte, folgenderweise zusammen. 1. Die Aufschrift in dieser neuen (Königsberger) Fassung, welche fast ganz mit der Capistrano-Regel (Kap. I—XII) übereinstimmte, lautete: „Me-

[4]) L'Ordre des Pénitentes de Ste Marie-Madeleine en Allemagne au XIIIme siècle, Fribourg 1918. — Die Titel der übrigen genannten Werke siehe im Verzeichnis der Abkürzungen.

[5]) Life of S. Francis of Assisi, London-Newyork 1912, 279 ff., 412 ff.

[6]) Regula antiqua ordinis de Poenitentia (1221) iuxta novum codicem, in: A F H VI ⟨1913⟩ 242 ff.

moriale propositi fratrum vel sororum de poenitentia in domibus propriis existencium inceptum anno Domini MCCXXI tale est". Diese Datierung sei eine Bestätigung für die von Mandonnet vorgeschlagene Interpunktion in der Capistrano-Regel (s. oben S. 23)[7]. In der Aufschrift der Capistrano-Regel seien nur die Worte: „Tempore Gregorii noni" hinzugefügt worden, um aufmerksam zu machen auf die Eintragung der durch die Bulle „Detestanda" getroffenen Bestimmungen über den feierlichen Eid. 2. Weil die Kapiteleinteilung anders und besser war als in der Capistrano-Regel, aber dennoch eine Lücke aufwies, so sei zu folgern, daß eine Kapiteleinteilung nicht in der Urregel, sondern nur in den späteren Fassungen mehr oder weniger willkürlich angebracht worden sei. 3. Weil die Königsberger Regel mit Kapitel I—XII der Capistrano-Regel, bis auf einige Varianten, übereinstimmte, am Schluß aber eine Reihe von Kapitel XIII der Capistrano-Regel gänzlich abweichende kleine Lokalstatuten enthielt, sei es weiterhin nicht mehr anzuzweifeln, daß Kapitel XIII der Capistrano-Regel nur hinzugefügte Lokalstatuten enthalte und nicht zur eigentlichen Regel gehöre.

Die neugefundene, in einigen Punkten von der Capistrano-Regel abweichende Regelfassung warf nicht nur einiges Licht auf die Capistrano-Regel, sondern ermöglichte einigermaßen auch einen Einblick in die Entwicklung der Regel während des 13. Jahrhunderts. Dieser Entwicklung wandte nun A. v. d. Wyngaert O. F. M.[8], an der Hand des schon öfters erwähnten Traktates des Marian von Florenz über den Dritten Orden (s. oben S. 5), seine besondere Aufmerksamkeit zu. In ausgiebiger Benützung jener Mariano-Handschrift wurden die Ansichten über die Urregel des franziskanischen Dritten Ordens einer Nachprüfung unterworfen und wurde unter Heranziehung des in den letzten Jahren, besonders im Archivum Franciscanum Historicum, veröffentlichten Materials[9], die Regelentwicklung von der Urregel bis zur sogenannten „Regel Nikolaus' IV" (1289) beleuchtet.

Nach einer ausführlichen Beschreibung der Mariano-Handschrift (5—18), sucht van den Wyngaert den Regeltext zu rekon-

---

[7]) Die von R. Müller dagegen vorgebrachte Schwierigkeit (s. oben S. 24) war damit allerdings noch nicht gelöst.

[8]) De Tertio Ordine S. Francisci iuxta Marianum Florentinum, in: A F H XIII ⟨1920⟩ 3—77.

[9]) Es seien hier nur genannt die für die Entstehung der „Regel Nikolaus' IV. (1289) wichtigen, von G. Golubovich O. F. M. veröffentlichten: Acta et statuta Generalis Capituli tertii ordinis poenitentium D. Francisci Bononiae celebrati an. 1289, in: A F H II ⟨1909⟩ 63 ff. Eine dankens-

struieren, den Marian vor sich gehabt hat (26—38). Es war dies eine Arbeit größter Mühe und nicht geringen Fleißes, denn Marian hat bei seiner Bearbeitung der Regel die verschiedenen Bestimmungen, auch diejenige, welche nur in den Zusätzen zur ursprünglichen Regel enthalten waren, für seine speziellen Zwecke (23) zusammengefügt. Für die Frage nach der ursprünglichen Gestalt der Regel scheint die Mariano-Handschrift nicht von grundlegender Bedeutung zu sein, denn die darin verarbeitete Regel ist nach W. nicht älter als die Capistrano-Regel. Die Veröffentlichung der Regel bei Marian bringt also direkt nichts Wichtiges zur Frage nach der ursprünglichen Gestalt der Regel. Aber W. bietet in seinem Artikel im Anschluß an Marian wichtige Untersuchungen über diesen Punkt. Es sei ohne Zweifel richtig, daß bei der Entstehung der ursprünglichen Regel Kardinal Hugolin beteiligt war (48). Man brauche aber nicht anzunehmen, daß Kardinal Hugolin mit dem hl. Franziskus im Jahre 1221 in Florenz oder irgendwo zusammengetroffen sei (48 ff.). Die Forscher seien durch derartige Voraussetzungen auf unnötige Umwege geraten. Wenn man nur eine Zusammenarbeit annimmt in dem Sinne, daß Hugolin die vom hl. Franziskus 1221 festgelegte „norma vivendi“ (42; 60) für eine ausführlichere Lebensregel des Dritten Ordens bearbeitete, werde man den Quellen vollauf gerecht (51). Diese von Kardinal Hugolin verfaßte Regel aus dem Jahre 1221 ist nach der Meinung unseres Autors (58—60) in der Capistrano-Regel (editio Sabatier, cap. I—VI, 2)[10] enthalten. Dieser erste Teil der Capistrano-Regel enthalte mehr allgemeine Bestimmungen, der zweite Teil dagegen (cap. VI, 3—XII) weise ein lokales Gepräge auf (53). Dieser zweite Teil zerfalle wieder in verschiedene Einzelstücke, die zwischen den Jahren 1221—1228 entstanden seien (62). Die Einzelstücke seien an verschiedenen Orten abgefaßt und, allmählich durch Kommunikation zusammengekommen, einer bestimmten Regel hinzugefügt worden. Von dieser Regel mit Zusätzen sei die Capistrano-Regel eine Abschrift (66). Wie die Capistrano-Regel (Kap. I—XII), so zergliedert W. auch deren Kap. XIII, welches nach seiner Meinung ebenfalls aus Einzelstücken verschiedener Zeiten zusammengesetzt ist, deren genauere Fixierung nur an der Hand der päpstlichen Erlasse annähernd angegeben werden kann (68). W. unterscheidet im 13. Jahrhundert folgende 4 Regelfassungen: 1. Capistrano-Regel; 2. die etwas jüngere Königsberger Regel (herausgegeben von Lemmens); 3. nach 1234:

---

werte Zusammenstellung bietet A F H XIV (1921) 259—260: Elenchus rerum Tertii Ordinis apud A F H vol. I—XIII occurentium. [10]) Auch gedruckt bei H. Boehmer, 73 ff.

Mariano-Regel, welche eine Weiterentwicklung darstellt zu: 4. der „Regel Nikolaus IV" (in der Bulle „Supra montem" 1289).

Die Untersuchungen, die uns W. bietet, sind zweifellos von größter Bedeutung. Sie zeigen uns erst recht, wie wir allmählich den Entwicklungsgedanken und die lokalen Einflüsse in der Geschichte des Dritten Ordens verstehen lernen müssen. Die Zergliederung, welcher unser Autor hinsichtlich der verschiedenen Regeln und Zusätze vornimmt, öffnen unsern Blick für das lebendige Verständnis aller jener Bestimmungen.

An das Ende unserer Durchmusterung der geschichtlichen Literatur über die Anfänge des franziskanischen Dritten Ordens angelangt, wobei wir nur den Forschern das Wort gelassen haben, stellen wir uns nun die Frage: Sind die Ergebnisse, zu denen zuletzt v. d. Wyngaert gelangt ist, alle als bewiesen anzusehen? Unsere Darlegung der Entwicklung in der Dritten-Ordensforschung hat wohl zur Genüge gezeigt, daß von einigen als selbstverständig vorausgesetzt wird, was von andern, nicht ohne irgend welchen Grund, angezweifelt wurde. So zieht v. d. Wyngaert öfters päpstliche Bullen für die „Fratres de poenitentia" heran, ohne sich mit denjenigen auseinanderzusetzen, die diese Bullen nicht auf den franziskanischen Dritten Orden bezogen wissen wollen (s. oben S. 31). Hier wäre also jedenfalls eine Ergänzung erwünscht. Des weiteren ist die Auffassung von v. d. Wyngaert über das Zustandekommen der Capistrano-Regel derart, daß eine Nachprüfung aller seiner angeführten Beweisgründe schon deshalb nötig erscheint, weil man den Hergang, wie W. ihn vorstellt, wohl mit Recht ziemlich kompliziert nennen darf. Besagte Gründe lassen es als erwünscht erscheinen, die betreffenden Fragen nochmals an der Hand der Quellen zu untersuchen. Bevor wir aber diese Untersuchung anstellen, wollen wir erst, um mehr Klarheit über das geschichtliche Milieu zu erzielen, die oben angedeutete Untersuchung über das vorfranziskanische Bruderschaftswesen etwas weiter führen, insoweit ein Einfluß auf den franziskanischen Dritten Orden oder wenigstens ein besseres Verständnis desselben in Frage kommen kann [11].

---

[11]) Vor der Drucklegung dieses Teiles hatte ich noch die Gelegenheit, das neueste Heft des AFH XIV ⟨1921⟩ einzusehen. Es enthält eine Anzahl bedeutender Dokumente für die Geschichte des Dritten Ordens im 13. Jahrhundert. Es sei hier nur vermerkt: B. Bughetti O. F. M., Prima Regula Tertii Ordinis iuxta novum codicem, 109 ff. Die Bedeutung dieser Regelfassung, die mit der Capistrano-Regel übereinstimmt, am Schluß aber keine Lokalstatuten aufweist, hatte Mandonnet Les règles 176 ff. erschlossen aus dem Eintrag im alten Katalog der Dominikanerbibliothek zu Venedig. Die Handschrift selbst hatte er trotz seines Bemühens nicht ausfindig machen

Zweites Kapitel.

Das vorfranziskanische Bruderschaftswesen[1].

1. Gebetsverbrüderungen. Weltliche Oblaten.

Schon in den frühesten Zeiten des Christentums setzten die Gläubigen eine Ehre darein, in das Gebet und Opfer der Mönche eingeschlossen zu werden. An der Wende des 7. Jahrhunderts „begann man mit der Einschreibung in die Diptychen und dem Einschluß in das Gebet und Opfer einer klösterlichen Gemeinde die Idee einer geistlichen Verbrüderung zu verbinden“[2]. Das geschah insbesondere zwischen Bewohnern verschiedener Klöster. Aber auch Weltgeistliche schlossen mit den Klöstern oder untereinander derartige Verbrüderungen. Dabei waren auch Laien vertreten, wenngleich nur in geringem Maße[3]. Für die Aufrechterhaltung des ideellen Zusammengehörigkeitsgefühls zwischen den Ordensleuten wie auch zwischen den Weltgeistlichen waren diese Verbrüderungen ein vorzügliches Mittel. Sie schufen auch ein gemeinsames Band zwischen Ordensklerus, Weltklerus und Laien.

Bei diesen Verbrüderungen trat vor allem die gegenseitige Pflicht hervor, für verstorbene Mitglieder hl. Messen zu lesen, bzw.

---

können. Sie wurde aufgefunden in der Bibliothek Landau zu Florenz. — Auch viele der im Jubiläumsjahr des Dritten Ordens erschienenen Festschriften und Beiträge enthalten Beachtenswertes für die Geschichte des Dritten Ordens. Eine gute Orientierung bietet: Fredegando da Anversa, O. Cap. ⟨F. Callaey⟩, Il Terz' Ordine secolare di S. Francesco 1221—1921, Roma 1921.

[1]) Ich gebrauche diese Benennung hier nur als Gesamtbezeichnung; später wird uns die Frage beschäftigen, ob kirchenrechtlich oder wenigstens tatsächlich der Dritte Orden wesentlich verschieden war von einer Bruderschaft. — Das nicht auf dem Boden der mittelalterlichen Kirche stehende Bruderschaftswesen wird nur nebenbei in der Behandlung mit hineinbezogen. Es war unmöglich, alle Bruderschaften in ihren verschiedenen Formen zu verzeichnen. Aus der fast erdrückenden Masse der vorfranziskanischen Bruderschaftsbildungen habe ich nur diejenige herausgegriffen, die eine Einsicht in die Entwicklung ermöglichen oder irgendwie die Vorgeschichte des franziskanischen Dritten Ordens beleuchten. Eine gedrängte Übersicht über das mittelalterliche Bruderschaftswesen bietet A. Werminghoff, Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter[2] (in Meisters „Grundriß“) Leipzig 1913, 192—194, wo weitere Literatur angeführt wird. Vgl. auch P. Alphandéry, Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII[e] siècle, Paris 1903, 1—33.

[2]) Ebner, Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen bis zum Ausgange des karolingischen Zeitalters. Regensburg 1890, 58.

[3]) Hauck KG V 1, 416 sagt, nur Geistliche und hervorragende Personen seien damals Mitglieder gewesen. Das darf aber nicht allzu stark betont werden; vgl. Hauck KG II[2] 765.

Psalter zu singen[4]. Der Wortlaut eines Verbrüderungsdekretes ist uns von der Synode zu Attigny (762) erhalten[5]. Die hier anwesenden 22 Bischöfe, 5 Abtbischöfe und 17 einfache Äbte verpflichteten sich, für jeden Verstorbenen aus ihrer Zahl 100 Messen und ebenso viele Psalter singen zu lassen. Außerdem übernahm jedes Mitglied die Pflicht, für jeden Verstorbenen persönlich 30 Messen zu lesen. Wer verhindert war, seiner Gebetspflicht nachzukommen, hatte einen andern Bischof darum zu ersuchen, ebenso jene Äbte, welche die Bischofsweihe nicht besaßen. Die Priester aus dem Welt- und Ordensklerus sollten sodann 100 Messen lesen, die Mönche (soweit sie nicht Priester waren) eben so viele Psalter singen.

Diese Gebetsverbrüderungen fanden eine überaus große Verbreitung, die eingetragenen Namen füllten viele lange Listen. Spezielle Erwähnung verdient das Verbrüderungsbuch des Petersklosters in Salzburg[6], wo eine große Menge von Namen verzeichnet werden. Man nahm darin auch die Namen: Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer auf und in dieser Weise „erhielt man eine Art Abbild der großen, das Jenseits und Diesseits zusammenschließenden Gemeinde der Heiligen, deren Glied das Kloster sein wollte"[7].

Die Aufnahme in eine Gebetsverbrüderung mit einem Kloster oder einem Stift wurde angedeutet als eine Aufnahme in „fratrum orationes et fraternitatem" oder ähnlicherweise. Die Aufnahme geschah mit einer gewissen Feierlichkeit[8].

Diese Verbrüderungen, deren geistiger Gemeinschaftscharakter immer stärker hervortrat, treffen wir nicht nur bei den Benediktinern, sondern auch bei anderen Orden an, z. B. bei den Prämonstratensern[9] und Augustiner-Chorherren[10].

Eine noch mehr formelle Vereinigung von Geistlichen oder

---

[4]) Daß aber der vielgebrauchte Name „Totenbund" nicht ganz entsprechend ist, betont Ebner a. a. O. 53.

[5]) MG Conc. aevi carol. I 72 f.

[6]) MG Necrolog. II. Vgl. für Corvey: F. Philippi, Der liber vitae des Klosters Corvey, in: Abhandl. über Corveyer Geschichtsschreibung, 2. Reihe, Münster 1916, 45 ff., wo darauf hingewiesen wird, daß man unterscheiden müsse zwischen einer plena fraternitas, die ein Anrecht auf Begräbnis im Kloster gewährte, und einer communis fraternitas, die nur Anteil an den Früchten des Gebetes und der guten Werke in Aussicht stellte (S. 66).

[7]) Hauck, KG II[3] 428.

[8]) Siehe Du Cange: Glossarium ... mediae et infimae latinitatis, Basileae 1762 s. v. „Fraternitas", S. 379.

[9]) Martène, De antiquis ecclesie ritibus III, Venetiis 1788, Institutiones rerum Praemonstratensium, cap. 4, S. 326.

[10]) Ebd. Consuetudines Canonicorum sec. regulam S. Augustini, cap. CXXV, S. 320. Hier wird hervorgehoben, daß alle Gläubigen, arme sowohl als reiche, aufgenommen werden konnten.

Laien mit einem Kloster fand durch die sog. „Oblation" statt. Es gab verschiedene Arten der Oblation. Unter den erwachsenen Oblaten kann man nach Heigl [11] noch unterscheiden: 1. die im Kloster wohnenden Oblaten; 2. die, welche eine eigene Genossenschaft mit gemeinsamem Leben gründen; 3. die in der Welt lebenden Oblaten. Für uns kommt hier die letztere Art besonders in Betracht.

Im Mittelalter, wo lebendiger Glaube und religiöser Sinn im Klosterleben den sichersten Weg zur Erreichung des letzten ewigen Zieles erblickte, gab es viele fromme Leute, die, weil sie durch besondere Verhältnisse verhindert waren, die Welt vollständig zu verlassen, doch ihr Leben, so gut es ging, nach der Regel eines Ordens, speziell des Benediktinerordens, einrichteten [12]. Dies konnte insbesondere geschehen durch die „Oblation". Einige trafen dabei die Bestimmung, daß sie später im Kloster aufgenommen werden müßten, wenn sie es wünschten; dabei wurde dann öfters hervorgehoben, daß man als „frater", d. h. auf der klösterlichen Begräbnisstätte begraben werden sollte [13].

Bei dem Akte der „Oblation" schwebte der Gedanke vor, daß man sich selbst und seine Güter, wenigstens teilweise, dem Kloster überwies. Wenn man keine Güter besaß, übernahm man Dienstwerke für das Kloster. Wenn vielleicht auch nicht zum Wesen der Oblation gehörend [14], so war aber doch wenigstens in späterer Zeit

---

[11]) G. Heigl, O. S. B., Die weltlichen Oblaten des heiligen Benediktus, in: Studien und Mitteilungen aus Bened.-Orden VI 2 (⟨1885⟩ 349 ff. Die verschiedenen Gruppen der Oblaten führt auch M. Heimbucher II, 271 an. — Es sei hier ein für allemal darauf hingewiesen, daß die Worte: fraternitas, oblati, conversi, Affiliierte u. dgl. von den verschiedenen Autoren in verschiedener Bedeutung genommen werden. Jene Begriffe mögen tatsächlich wohl auch in der Wirklichkeit sich oft verwischt haben, so daß eine scharfe Unterscheidung eigentlich nur in der Theorie möglich ist. Vgl. H. Lamy, O. Praem., L'Abbaye de Tongerloo, Louvain (1914) 84 ff.

[12]) Vgl. E. Hoffmann O. Cist., Das Konverseninstitut des Cistercienserordens. Freiburg (Schweiz) 1905, 9. — Die Oblaten bildeten „keinen eigenen, selbständigen Orden — wie Heigl hervorhebt (a. a. O. 357) — sondern eine Verbrüderung mit dem Benediktinerorden". Man hat aber, behauptet Heigl (354) — aber ohne irgendwelche Belegstelle — eigene Statuten oder Regeln für die Oblaten verfaßt. — In einem andern Artikel in: Studien und Mitteilungen... IX ⟨1888⟩ 628 ff. hat Heigl alle, welche irgendwie mit dem hl. Benediktus in Beziehung gestanden haben, als eigentliche Oblaten hingestellt, was leicht verwirren kann. Über die Erneuerung des Oblateninstitutes bei der cassinensischen Benediktinerkongregation im 19. Jahrhundert vgl. B. Beringer S. J., in: Theol. prakt. Quartalschrift (Linz) LIII ⟨1900⟩ 924 ff.

[13]) Du Cange, s. v. „Oblati monasteriorum", S. 697, al Interdum.

[14]) So Heigl, Studien und Mitteilungen VI 358 gegen Du Cange, Glossarium s. v. „Oblati monasteriorum", der den Verzicht auf Besitz als zum Wesen der Oblation gehörend ansieht, was auch den von Du Cange angeführten Stellen zu entsprechen scheint. Humbert de Romans O. P., der

und wahrscheinlich auch schon früher der Verzicht auf den Besitz oder einen Teil desselben tatsächlich so gut wie immer mit der Oblation verbunden. Es schwebte dabei der Gedanke des Opfers an Gott vor [15]. Die Oblaten trugen — wenigstens nach Heigl [16] — ein eigenes Kleid, welches sie sowohl von den Mönchen wie von den übrigen Weltleuten unterschied.

Wie die Verbrüderungen, so wird auch das Oblatenwesen von der nachfolgenden Zeit festgehalten, nicht nur von den neuen Zweigen des Benediktinerordens, sondern auch von andern Orden [17]. Wie aber hie und da der genaue Unterschied zwischen Verbrüderung und Oblation nicht deutlich an den Tag tritt und vielleicht auch in Wirklichkeit sich verwischt haben mag, so treten auch neue Arten auf, die den beiden Arten (Verbrüderung, Oblation) nahe verwandt sind, aber doch wieder eine Entwicklung voraussetzen.

Dem eigentlichen Oblatenwesen ganz nahe verwandt war die Gewohnheit, daß Gläubige sich bei einem Kloster ansiedelten und dort ein dem Klosterleben ähnliches, von der Welt gänzlich abgeschiedenes Leben führten. Häufig war dies der Fall bei Benediktinerklöstern, bei regulierten Kanonikern und ganz besonders bei den Prämonstratensern und Zisterziensern. Als sich später diese zwei Orden nicht mehr in gleicher Weise wie früher der in großer Anzahl herbeieilenden Frauen annahmen, wurde dies der Anlaß zur Entstehung des Beginenwesens, indem jene Kommunitäten von dem Orden, dem sie sich angegliedert hatten, losgelöst wurden [18].

---

um die Mitte des 13. Jahrhunderts schrieb, kennt auch nur Oblaten, die ihren Besitz, sei es schon sofort in ihrem Leben, sei es für später nach ihrem Tode, dem Kloster überließen. Der Text lautet: „Donatos ⟨oder: Oblatos⟩ autem vocamus vel quia remanentes in saeculo sua dant domui in vita vel etiam post mortem et domus obligat se eisdem ad aliquod subsidium temporale vel qui serviunt ad domum habitaturi in ea obligant se ad castitatem vel ad fidelitatem servandam domui et serviendum eidem secundum quod eis iniunctum fuerit et domus obligat se ad providendum in necessariis . . .“ (zitiert bei Mortier, Histoire des maîtres généraux de l'Orde des Frères Prêcheurs II, Paris 1905, 234[4]).

[15]) Siehe die bei Du Cange aufgeführten Stellen.

[16]) Heigl 352 f. Aus den bei Du Cange aufgeführten Stellen läßt sich das nicht recht ableiten. (Es ist überhaupt schwer, dasjenige herauszuschälen, was speziell für die in der Welt lebenden Oblaten Geltung hat). Auch Du Cange, S. 698, al. „Oblatorum“ nimmt anscheinend nur für die im Kloster weilenden Oblaten ein von den Mönchen wie von den Weltleuten unterscheidendes Kleid an. Nun spricht aber allerdings das Conc. Lateran. IV 1215, can. 57 von Oblaten, die in der Welt verbleibend, die weltliche Kleidung abgelegt haben. Haben wir es hier vielleicht mit einer Weiterentwicklung zu tun?

[17]) Heigl 351; Du Cange a. a. O.

[18]) J. Greven, Anfänge der Beginen, Kap. IV, S. 110 ff.; Lamy, L'Abbaye de Tongerloo, 91 ff.

In gewisse Verbindung mit dem früheren Oblatenwesen muß wohl auch die Gewohnheit gebracht werden, daß, z. B. im 13. Jahrhundert, einzelne Personen sich unter die geistliche Leitung eines Predigers stellten. Den Frauen wurde bei dieser Gelegenheit als eine Art Weiheritus das Haupthaar abgeschnitten. Letzteres wird uns klar bezeugt durch ein Schreiben des Dominikanergenerals Jordan von Sachsen, wo vor einer voreiligen Vollziehung dieses Weiheaktes gewarnt wird [19].

Öfters waren weltliche Oblati oder Donati in den mit den Klöstern verbundenen Spitälern wirksam [20]. Wenn diese eigentlich nicht zu jenen weltlichen Oblaten gehören, die in ihrem eigenen Hause und Familie lebten, so ist dennoch ihre besondere Erwähnung hier am Platze. Denn es ist von vornherein zu erwarten, daß aus ihnen die verschiedenen Dritten Orden Mitglieder rekrutierten und nach Mortier [21] waren sie in jenen Spitälern, welche dem Dominikanerorden gehörten, sogar verpflichtet, dem Dominikaner-Dritten-Orden beizutreten.

Mehr als bei den Verbrüderungen, von denen oben die Rede war, tritt bei dem Institut der weltlichen Oblaten die Idee in den Vordergrund einer positiven Lebensrichtung zur Selbstvervollkommnung. Eine eigentliche führende Regel scheint dabei, zumal in älterer Zeit, nicht maßgebend gewesen zu sein, sondern der leitende Gedanke war vielmehr die Regel des betreffenden Klosters, dem sich die Oblaten anschlossen. Freilich wäre es nicht zu verwundern, wenn sich lokale Statuten herausentwickelt hätten, aber dieses zu untersuchen müssen wir der Lokalforschung überlassen [22].

2. Bruderschaftswesen und kirchliche Reformtätigkeit des 11. Jahrhunderts.

In den Reformbestrebungen und dem damit verknüpften Investiturstreit des 11. Jahrhunderts tritt uns an zwei Stellen die religiöse Parteinahme des mehr oder weniger organisierten Volkes in starkem Maße entgegen. Das erste Mal in der sog. Pataria-Bewegung von Mailand, das zweite Mal in dem Aufschwung des Bruderschaftswesens unter dem Einfluß der Mönchskongregation von Hirsau in Schwaben.

Die Pataria-Bewegung kann man in gewissem Sinne zum Bruderschaftswesen im eigentlichen Sinne rechnen. Übrigens hat

---

[19]) B. Jordani de Saxonia ... Opera ad res Ordinis Praedicatorum spectantia ... ed. J. J. Berthier O. P., Friburgi Helvetiorum 1891, epist. 49, S. 105 ff.

[20]) Mortier O. P., Histoire des maitres généraux II, Paris 1905, 234³.

[21]) Ebd.

[22]) Vgl. Lamy, Abbaye de Tongerloo 88—91.

das Zusammenschließen eines großen Teiles des Volkes in der „Pataria“ [1] schon an und für sich seine eigenartige Bedeutung zum Verständnis des großen Aufschwunges des Bruderschaftswesens in der Hirsauer Gegend.

Die Pataria war stark religiös-politisch orientiert, indem sie es, unter Führung von zölibitären Priestern, besonders auf die Verdrängung des Adels oder der simonistisch angestellten oder verheirateten Priester abgesehen hatte. Sie war eine reformatorische Volkspartei. Das Volk kam in großer Anzahl in der Kirche zusammen, wo der hl. Ariald das kanonische Leben der Geistlichen wiederhergestellt hatte [2]. Das Bedürfnis nach Zusammenschluß tritt deutlich hervor, im übrigen kann man aber von der Organisation des Volkes wenig Bestimmtes sagen [3].

Wie die Pataria stand die Laienbewegung in der Hirsauer Gegend im engen Zusammenhang mit der Reformbewegung. Diese Reformbewegung ging vom Kloster Hirsau aus, das im Investiturstreit eine kräftige Stütze der Päpste war. Allem Anscheine nach war der außerordentliche Aufschwung der religiösen Begeisterung der Laien aber mehr der Reformbewegung zuzuschreiben als dem eigentlichen Investiturstreit. Die Gläubigen flüchteten sich mehr wegen der tiefbewegten Zeitverhältnisse, als daß sie persönlich zur Propaganda für die Päpste auftraten [4].

Viele Laien strömten dem Kloster von Hirsau zu. Udalrich von Zell erteilte an Abt Wilhelm den Rat, die Laien, die sich als dienende Brüder für das Kloster anboten, enger mit dem Kloster zu verbinden und sie dem Mönchskloster ganz zu inkorporieren [5]. Das war aber nur noch ein Teil der im Volke hervorgerufenen Bewegung. Sie führte zu einer völlig neuen Erscheinung. Bernold von Konstanz spricht darüber mit großer Begeisterung. Die Laien, so erzählt er [6], taten sich zusammen in Laiengenossenschaften mit gemeinsamem Leben unter Anleitung von Regular-Klerikern oder Mönchen, „se et sua ad congregationes tam Clericorum quam monachorum regulariter viventium devotissime contulerunt, ut sub

---

[1] Vgl. S. Arialdi Vita, M S L 143, 1453, n. 28; Hauck K G III[3] 692 ff.

[2] Ebd.

[3] Einige Andeutungen M S L 143, 1464, n. 47. J. Goetz, Kritische Beiträge zur Geschichte der Pataria, in: Archiv für Kulturgeschichte XII ⟨1914⟩ 40 meint, daß der Führer Landulf mit dem Namen „Pataria“ die Vorstellung einer gewissen „festen Organisation der Reformfreunde“ verbindet. In Bonizonis Ep. Sutrini Liber ad amicum, lib. VI (M G Libelli de lite I, 591) wird die nachstehende multitudo fidelium öfters hervorgehoben, die Organisation aber nicht weiter angedeutet.

[4] Diesen Eindruck bekommt man wenigstens aus Bernold, Chronicon M G S S V 452, ad ann. 1091.

[5] M S L 149, 637.

[6] Chronicon 452.

eorum obedientia communiter vivere et eis servire mererentur". Der Gedanke der freiwilligen Dienstleistung, welche von Bernold hervorgehoben wird, hängt wohl noch enge zusammen mit der Stimmung, dem Kloster Dienste zu leisten, wie wir sie auch früher bei den Oblaten [7] angetroffen haben. Wie man sich das gemeinsame Leben („communiter vivere") in diesen Laiengenossenschaften zu denken hat, liegt noch etwas im Dunkel. An eine Art Klosterleben kann man schwerlich denken, weil ausdrücklich erwähnt wird, daß nicht nur einige Männer und Frauen, sondern sogar ganze Dörfer sich zu einem derartigen Leben entschlossen. Es scheint mit dem Ausdruck „communiter vivere" eher eine Reminiszenz an das Leben der Gemeinden im Urchristentum verbunden zu sein. Das Schutzschreiben des Papstes Urban II. 1091 [8] spricht ja auch von der Nachahmung der „primitiva ecclesiae forma". Aus diesem Schreiben geht hervor, daß die Bewegung auf ältere Zeit zurückzuführen ist. Der Papst betont, daß er die Einrichtung jener Lebensweise aus eigener Anschauung kenne, was auf die deutsche Legation Urbans zur Zeit Gregors VII. hindeutet, wie Hauck [9] bemerkt.

Ob eine bestimmte Regel bei jenen Laiengenossenschaften vorhanden gewesen ist, oder vielmehr das Leben nach dem hl. Evangelium die Richtschnur war, ist nicht ersichtlich.

Die Laienbewegung, welche durch die Hirsauer Mönche, wenn auch nicht hervorgerufen, so doch wesentlich gefördert wurde, scheint in jener Form nicht lange Zeit bestanden zu haben. Es war mehr ein vorübergehender Aufschwung, der sich aus den Zeitumständen begreifen läßt. Die Bruderschaften, welche wir um diese und ein wenig spätere Zeit bei andern Klöstern antreffen werden, tragen ein ganz anderes Merkmal und wecken nicht die Vermutung, als ob sie mit der Hirsauer Bewegung im Zusammenhang zu bringen wären.

3. Bruderschaften bei dem Kloster Corvey und in Italien im 11. und 12. Jahrhundert.

Ungefähr zur gleichen Zeit, als in Hirsau und Umgegend der Bruderschaftsgedanke außerordentlich stark hervortrat, entstanden neue Bruderschaften unter dem Einfluß des Klosters Corvey. Der

---

[7]) Es scheint nicht recht dem Sprachgebrauch zu entsprechen, wenn man das „eis servire" verstehen wollte von eigentlicher Propagandaarbeit im Investiturstreit.

[8]) In der Realenzyklopädie für protest. Theol. u. Kirche VIII [3], 140, weist Grützmacher auf eine Bulle von Urban II im Jahre 1095 hin: Jaffé-Löwenfeld 4149. Es muß aber das Jahr 1091 sein: Jaffé-Löwenfeld 4071 und M S L 151, 336 „Quosdam accepimus".

[9]) K G III [3] 876 [1].

Charakter jener beiden Erscheinungen ist, wie gesagt, stark verschieden. Bei Corvey sind es wesentlich Bruderschaften zu Ehren eines bestimmten Heiligen, was bei Hirsau gar nicht der Fall war. Über die Bruderschaften in der Gegend von Corvey werden wir unterrichtet durch einige wertvolle Notizen, die unter dem Namen „notae Corbeienses" bekannt sind [1]. Es ist hier die Rede von zwei Veit-Bruderschaften und einer Stephan-Bruderschaft.

Genannte Bruderschaften wurden von den Mönchen ins Leben gerufen. Sie umfaßten die Mönche von Corvey und die in der Welt lebenden Laien. Wir haben es hier nicht mit den früher erwähnten Verbrüderungen zu tun, sondern mit einer andern Form und, wie es scheint, einer höheren Stufe in der Entwicklung des Bruderschaftswesens. Indem bei jenen Verbrüderungen die Laien eigentlich mehr passiv waren und die „fraternitas" der Mönche als eine Gunst empfingen, scheinen sie hier bei der Gründung und Zusammensetzung der Bruderschaft mehr aktiv beteiligt gewesen zu sein. Wenn auch die Veranlassung von den Mönchen ausgegangen ist, scheint doch der bestimmte aktive Anteil der Laien erkennbar, indem es heißt: „fideles fraternitatem in honorem eiusdem pueri et martyris (S. Viti) inchoaverunt" [2].

Obwohl die Bruderschaften, von denen hier die Rede ist, noch deutlich den Gedanken der gegenseitigen Fürbitte hervortreten lassen, so sind doch weitere Bestimmungen hinzugekommen, die auf eine wachsende Organisation hinweisen und die charitative Tätigkeit aller Mitglieder (nicht nur der Mönche) ans Licht treten lassen [3].

Von der ersten Veit-Bruderschaft heißt es: „huiusmodi observantiam constituerunt" (bei Veranlassung einer Sonnenfinsternis), was auf eine bestimmte Regel hinzudeuten scheint. Die Anordnungen, welche auch bei den beiden andern wesentlich die gleichen sind [4], waren folgende: Beim Eintritt soll jeder einen solidus abgeben. Am Festtage des hl. Vitus kommen alle Mitglieder zusammen, bei welcher Gelegenheit an die Armen reichlich Almosen ausgeteilt werden sollen. Beim Tode eines Mitgliedes sind drei solidi

---

[1]) Herausgegeben von P. Jaffé, Bibliotheca rerum germanicarum I, Berolini 1844, 72—73. Schon Hauck KG V 1 (1911) 417 hat darauf hingewiesen. Vgl. auch G. Bartels, Die Geschichtschreibung des Klosters Corvey (Abhandlungen über Corveyer Geschichtschreibung, herausgegeben von F. Philippi) Münster 1906, 132—133 und F. Philippi, Abhandl. 2. Reihe 1916, 47 ff.; S. 72 der Text neu abgedruckt.

[2]) Ebd. 72.

[3]) Bei den Verbrüderungen wurde auch das Austeilen von Almosen erwähnt, aber in dem Sinne, daß die Gläubigen wie an den Früchten des Gebetes so auch des Almosengebens Anteil hatten.

[4]) Die am Ende stehende Notiz ist nur eine Ergänzung der ersten.

zu entrichten, nämlich für eine Kerze, für Almosen, welche bei der Bahre auszuteilen sind, und für die Beleuchtung und Ausstattung der Kirche. Das Gleiche soll geschehen beim Tode eines der Mönche. Die Mönche ihrerseits sollen der Verstorbenen und der Lebenden gedenken und an der Vigil des hl. Veitsfestes ein Totenamt für alle verstorbenen Mitglieder singen. Eine Notiz am Ende [5] (vielleicht auf etwas spätere Gewohnheiten sich beziehend), fügt noch folgendes hinzu: Am 30. Tage nach dem Tode eines Mönches oder eines weltlichen Mitgliedes soll eine reichliche Almosenspende an die Armen stattfinden, das mitgebrachte Silber soll verwendet werden „ad decens ornamentum monasterii". Die Namen der Mitglieder wurden am Altare aufbewahrt.

Die „notae Corbeienses" stammen erst aus dem 12. und 13. Jahrhundert [6] und könnten vielleicht den Verdacht wecken, daß spätere Verhältnisse vom Verfasser dieser notae auf frühere Zeiten übertragen worden seien. Daß aber die angeführten Bestimmungen ganz gut in die Zeit des 11. Jahrhunderts hineinpassen, geht deutlich hervor aus den Statuten einer derartigen Bruderschaft (welche sogar noch eine weitere Entwicklung aufweist) in Italien [7] aus dem Ende des 11. Jahrhunderts. Die Statuten, handschriftlich aufbewahrt in Florenz, beziehen sich, wie es scheint, auf eine Bruderschaft des Pfarrbezirks Sant' Appiano im Florentiner Elsa-Thal [8].

Die Bruderschaft von Sant' Appiano bestand aus Geistlichen und Laien (Männern sowohl als Frauen). Bei der ersten gemeinsamen Zusammenkunft sollten die Mitglieder einen Magister-Abbas wählen „adeo timoratum et doctum in scripturis, ut ipse ... optime praedicare et corrigere possit et investigare eos de eorum neglegentiis". Aus dieser Bestimmung geht deutlich hervor, daß, wie Bandini ausdrücklich bemerkt („societatem ... in monasterio institutam"), diese Bruderschaft wenigstens in ihrem Ursprung in nahem Zusammenhang mit einem Kloster gestanden hat [9]. Wenn neue Mit-

---

[5]) S. 73.

[6]) Jaffé 66.

[7]) Allerdings kann man nicht ohne weiteres die Verhältnisse in Italien auf Deutschland übertragen. Soviel aber beweist doch das italienische Beispiel, daß man nicht ohne weitere Gründe die notae Corbeienses in Verdacht ziehen darf.

[8]) Davidsohn, Geschichte von Florenz I, Berlin 1896, 713. Weil ich eine Photographie der Handschrift nicht bekam — der Kodex war ausgeliehen — muß ich mich mit der Inhaltsangabe bei Davidsohn zufrieden geben. Zur Ergänzung zog ich aber die ziemlich ausführliche Beschreibung heran von Bandini, Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae IV, Florentiae 1777, 558 ff.

[9]) Die teilweise angeführte Bestimmung könnte die Vermutung nahelegen, daß wir es hier mit einem Entwurf von Statuten zu tun haben. Auch

glieder sich anmeldeten, sollte der Magister-Abbas sie erst aufnehmen nach dreimaligem Hinweis auf die Pflicht, allen Bestimmungen nachzukommen. Wenn sich später gezeigt hätte, daß dieser Vorsatz bei ihnen dauernd sei, also nach einer Art Probezeit, könnten sie förmlich in die Bruderschaft aufgenommen werden. Die Mitglieder sollten dreimal im Jahre zusammenkommen. Erkrankte ein Mitglied, so waren die Priester gehalten, für seine Genesung sieben hl. Messen zu lesen, die Diakonen und niedrigen Geistlichen zwei Psalter zu beten und die Laien, welche den Psalter nicht beten konnten, hatten je zehn Arme zu speisen. Starb ein Priester, so mußten die anderen Priester 30 hl. Messen für das Heil seiner Seele innerhalb der ersten 30 Tage nach dem Tode lesen. Ebenso hatten sie jede Woche drei hl. Messen für alle Mitglieder darzubringen. Die Diakone und Kleriker hatten bestimmte Gebete zu verrichten, wie auch die Männer und Frauen eine bestimmte Anzahl Arme zu speisen hatten, nämlich jede Woche drei und beim Tode eines Mitgliedes aus ihrer Reihe 40 in der Zeit von 40 Tagen. Trieb ein Mitglied Wucher, so war es zu vermahnen; stellte es diese Art von Geschäften nicht ein, so wurde es ausgestoßen. Wenn einer bedrängt wurde, sei es vor Gericht, sei es wo er in einer Notlage war, dann hatten die Genossen für ihn in der Stadt entweder Bürgschaft zu übernehmen oder ihm Hilfe zu leisten. Bei den Zusammenkünften hatte der Magister-Abbas die Statuten zu verlesen und die Frage zu stellen, ob ein Mitglied etwa des Wuchers, Ehebruches, Meineides, Mordes oder der Fälschung schuldig erscheine. War ein Mitglied schuldig und erwies es sich nicht reuig, so wurde es ausgestoßen. Gottesdienst, an den sich ein Mahl anschloß, bei dem ein würdiger Ton herrschen mußte, beendete die Versammlungen. Bei der Mahlzeit waren Stillschweigen und eine fromme Vorlesung vorgeschrieben.

Davidsohn ist der Meinung, daß bei jeder ländlichen Pfarrgemeinde und bei jedem städtischen Kirchsprengel eine eigene Bruderschaft bestand, die der geschilderten entsprach. Nachweisbar aber sei in Florenz nur die Kongregation der Porta S. Lorenzo, die uns aus dem Jahre 1188 bekannt wird und vermutlich mehrere Bruderschaften des Bezirkes umfaßt habe [10].

Hessel [11] weist in seiner Geschichte von Bologna darauf hin, daß in Bologna eine große Anzahl von Laienbruderschaften bestand,

---

in dem Fall behalten die Bestimmungen für die derzeitige Auffassung vom Bruderschaftswesen ihren Wert. Wahrscheinlich aber deutet die Fassung: „quando insimul congregati fuerint“ hin auf die in einer bestimmten Zeitfrist stets zu wiederholende Wahl eines Magister-Abbas.

[10]) Davidsohn 714.

[11]) A. Hessel, Geschichte der Stadt Bologna von 1116—1280, Berlin 1910, 280.

welche die den Zünften eigentümlichen Beamten wie ministeriales und massarii besaßen. Diese Bruderschaften haben, so meint Hessel, wie nachweislich eine Bruderschaft von Imola im Jahre 1160, gemeinsamen Gottesdienst gepflegt, dem verstorbenen Genossen das Begräbnis besorgt [12], arme und kranke Mitglieder unterstützt und ihren Beamten Disziplinargewalt zuerkannt.

Wir sehen, daß in Italien — wohl im Zusammenhang mit dem wirtschaftlichen Aufschwung — das Bruderschaftswesen sich am Ende des 12. Jahrhunderts schon weit entwickelt hatte und sich in immer stärkeren Organisationen verankerte [13]. Damit steht nun auch die Frage nach der Entwicklung der Zünfte im Zusammenhang. Die Meinung, daß die Zünfte einfach aus den Bruderschaften hervorgegangen seien, lehnt Hessel [14] als ungenügend begründet ab. Bruderschaften und Zünfte scheinen vielmehr nebeneinander bestanden zu haben, aber so, daß eine starke Wechselwirkung zwischen beiden vorhanden war. Es hatte dies seine guten, aber auch seine üblen Folgen, indem nicht nur stärkeres Emporblühen der Bruderschaften zu verzeichnen war, sondern auch eine Verflachung rein religiöser Zwecke, welche die Bruderschaften ins Leben gerufen hatten und auf die Dauer auch nur am Leben zu erhalten vermochten.

---

[12]) Auch in den Statuten von Sant' Appiano, von denen oben die Rede war, ist im letzten Kapitel ausführlich das Begräbnis eines Mitgliedes besprochen, aber wahrscheinlich ist dieses Kapitel ein Nachtrag, der hinzugefügt worden ist.

[13]) Schreiber, Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert II, Stuttgart 1910, 118[2] zitiert ein Schreiben Alexanders III. und legt es nahe, daraus zu schließen auf das Vorhandensein von Diözesan-Bruderschaften oder Konfraternitäten in den meisten oder wenigstens in vielen Ländern. In jenem Schreiben wird gesagt, daß die Bischöfe für den Tag des Eintreffens der Hospitaliter — worüber unten — nicht ihre eigenen „confratriae" zusammenrufen sollen, weil sie das für jeden andern Tag tun können. Nun kann aber im Zusammenhang „confratriae" statt Bruderschaft auch bedeuten: Geldsammlung. Schon im Hospitaliterprivileg „Quam amabilis" 1139 (J. Delaville le Roulx, Cartulaire général de l'ordre des Hospitaliers de S. Jean Jérusalem I, Paris 1894, 107—108) kommt das Wort in dieser Bedeutung vor; da heißt es: „recipiendas easdem fraternitates vel collectas". Im Schreiben von Inn. IV. (1245) „Cum universa" (Berger, Les Registres d'Inn. IV., n. 980), das sich an den Text bei Alexander III. anschließt, tritt jene Bedeutung von „confratria" schärfer hervor: „... confratrias vestras, quas facere quotidie potestis, eorum confratriis, que semel in anno fiunt, nullatenus preponentes". Du Cange, Glossarium gibt denn auch als Bedeutung von „fraternitas" auf: fraternitas = collecta. (Collecta in der Bedeutung von Geldsammlung usw.). Ich möchte also aus dem Schreiben Alexanders III. nicht zuviel schließen auf das Vorhandensein diözesaner Bruderschaften, wenn auch allerdings das Geldsammeln etwa das Bestehen von Bruderschaften vorauszusetzen scheint.

[14]) A. a. O. — Zur Orientierung sei hingewiesen auf R. Kötzschke, Deutsche Wirtschaftsgeschichte bis zum 17. Jahrhundert (Meisters Grundriß, Bd. II, Abschn. 1), Leipzig 1908, 98—99.

Nicht nur die Wechselbeziehungen zwischen Bruderschaften und Zünften konnten schließlich die Verweltlichung der ersteren fördern, auch noch ein anderer Faktor ist dabei mitbeteiligt gewesen, nämlich die straffere Organisation der städtischen Verwaltung [15]. Die sog. nachbarliche Hilfe, zu welcher sich die verschiedenen Viertel einer italienischen Stadt zur Wahrung des Rechtes verbanden, war durch die Bruderschaften neubelebt und in eine religiöse Sphäre erhoben worden. (Öfters mag auch der Zusammenschluß der Stadtbewohner zur nachbarlichen Hilfe den Ansatz zur Bildung einer Bruderschaft gebildet haben) [16]. Als nun aber die straffere Organisation der städtischen Verwaltung diese organisierte nachbarliche Hilfe großenteils überflüssig machte, konnte der ursprüngliche Charakter einer Bruderschaft, die noch stark auf dem Gebiet der rein sozialen Hilfeleistung stehen geblieben war, sich sehr leicht verflüchtigen. Wenn das rein religiöse Ziel nicht leuchtend genug voranschwebte, dann blieb fast nichts mehr übrig als äußerliche Festlichkeiten der Zusammenkünfte. So konnten die Festmahle, die früher einen ganz religiösen Charakter von gegenseitiger Nächstenliebe und Mitteilsamkeit für die Armen getragen hatten, allmählich einen profanen Charakter annehmen und zur Hauptsache werden. Dieser Auflösungsprozeß ist eine wichtige, immer wiederkehrende Erscheinung in der Geschichte des Bruderschaftswesens.

Nachdem wir einen Einblick in die Entwicklung [17] des Bruderschaftswesens und auch in dessen teilweise hervorgetretenen

---

[15]) Davidsohn, Gesch. v. Florenz I, 714.

[16]) Vgl. L. Zanoni, Gli Umiliati 115, wo auch die verschiedenen feststehenden Benennungen dieser Art Verbindungen, und Davidsohn 713—714.

[17]) Sehr deutlich beschreibt Humbert de Romanis O. P. (von 1254—1263 Dominikanergeneral; † zu Valences 1277) in seinen für Ordens- und Bruderschaftswesen so interessanten Predigtskizzen das Bruderschaftswesen in Italien. Obwohl er mehr seine eigene Zeit, das 13. Jahrhundert, ins Auge faßt, sind seine Ausführungen dennoch geeignet, das vorhergehende Jahrhundert zu illustrieren. In Nummer 89 spricht er von „Confratriae" und fügt hinzu: „Credendum est, quod antiquitas introduxit consuetudinem faciendi confratrias in isto tempore propter exemplum primitivae Ecclesiae ..."; „interdum habentur magistri aliqui vel praefecti in istis confratriis, qui corrigere debent corrigenda ...". In Nummer 90 handelt er von den „Congregationes quae fiunt interdum in honorem alicujus Sancti" und hebt hervor, daß „in aliquibus nationibus et maxime in Italia fiunt interdum aliquae congregationes sive confratriae in honorem Beatae Virginis ⟨Mariae⟩ vel alicujus sancti, ex quibus sequitur multiplex fructus. Conveniunt enim illi, qui sunt de hujusmodi congregationibus certo tempore ad aliquam Ecclesiam seu locum religiosum, cantatur ibi Missa ad honorem illius sancti. Item fit ibi sermo et instructio ad confratres. Item faciunt ibi confratres de bonis suis eleemosynas et luminaria et hujusmodi. Item fit ibi commemoratio confratrum defunctorum et fiunt pro eis suffragia. Item fiunt interdum correctiones confratrum male se ha-

Entartungen genommen, müssen wir jetzt wieder einige Schritte zurückgehen. Wir wollen nämlich unsere Aufmerksamkeit dem Prämonstratenserorden und dessen Beziehungen zum Bruderschaftswesen widmen. Viele Schriftsteller berichten uns ja, daß im Anschluß an den Prämonstratenserorden nicht nur ein Aufschwung des Bruderschaftswesens erfolgte, sondern sogar der erste sog. „Dritter Orden", wenn auch unter anderem Namen, entstanden sei.

4. Prämonstratenserorden und Bruderschaftswesen.

Von den mittelalterlichen Chronisten werden gerne die zwei neuen Orden der Zisterzienser und Prämonstratenser hervorgehoben als die zwei großen Stützpunkte der Kirche, die den früheren Glanz wiederherzustellen berufen seien. Beide Orden übten auf die Laienwelt einen großen Einfluß aus. Von dem Einfluß des Prämonstratenserordens, der sich ganz speziell der Seelsorge widmete, war es zu erwarten, daß daraus ein neuer Aufschwung des Bruderschaftswesens erfolgen würde. Von späteren Schriftstellern wird dieses denn auch mit aller Bestimmtheit betont und sogar behauptet, daß der Stifter, der hl. Norbert, einen eigentlichen Dritten Orden gegründet habe. Der älteste Gewährsmann dafür ist Le Paige [1], ein Prämonstratenser aus dem 17. Jahrhundert, auf welchen die späteren zurückgehen [2]. Es ist für uns von Wichtigkeit, diese Behauptung an der Hand der Nachrichten in den Quellen nachzuprüfen und uns auf Grund der Quellen ein konkretes Bild von der Einwirkung des hl. Norbert und seines Ordens auf die Gläubigen in der Welt zu verschaffen.

Le Paige erwähnt vorab, daß durch die Predigt des hl. Norbert ein großer Zuwachs an neuen Ordensmitgliedern und Fratres Conversi (wie bei den Zisterziensern) zu verzeichnen gewesen sei. Der Heilige habe aber darüber hinaus noch an diejenigen, welche in

---

bentium. Item aliquae orationes, eleemosynae imponuntur, quas faciunt pro invicem et alia bona multa fiunt in hujusmodi confratriis..." Interessant ist folgende Bemerkung: „... (notandum) quod in quibusdam confratriis fiunt quaedam obligationes juratoriae incaute, quod est valde periculosum. Item quod pejus est, multi qui fecerunt huiusmodi iuramenta facile illa transgrediuntur." Bibliotheca maxima veterum Patrum XXV ⟨Lugduni 1667⟩ 560 f. — Einen Einblick in die große Anzahl von verschiedenen Laiengenossenschaften in einer italienischen Stadt des 13. Jahrhunderts ermöglicht die Behandlung bei Davidsohn, Forschungen zur Geschichte von Florenz IV ⟨Berlin 1908⟩ 425—440; über Handwerker-Konfraternitäten ebd. 87. Über die Gilden in Bologna siehe Hessel 283 ff.

1) Bibliotheca Praemonstratensis Ordinis, Parisiis 1633, 311 ss.

2) So G. v. d. Elzen, Beknopte Levensgeschiedenis van den H. Norbertus, Averbode 1890, 122 vv.; Madelaine-J.⟨ansen⟩, Handboek der Derde Orde van den H. Norbertus, Turnhout 1894, 29. Vgl. auch: Het ontstaan der Derde Orde van Sint Norbertus, in: Het Offer XXX ⟨1921⟩ 12 ff., 34 f.



der Welt lebten und sich dem Heiligen anschließen wollten, „regulas quasdam, leges speciales ad sanctiorem vivendi normam in saeculo consequendam" wie auch ein bestimmtes Kleid und ein unter dem Oberkleide zu tragendes weißes Skapulier gegeben. Als auf ein hervorragendes Mitglied weist Le Paige hin auf den „Comes Theobaldus" und zitiert: Vita Norberti cap. 23 (= Vita B, in Acta Sanctorum Junii I 841, M S L 170, col. 1306 ss.) und Vita S. Bernardi lib. 2, cap. 5, 8 et lib. 4, cap. 3 (M S L 185, col. 285. 299. 328). An diesen Stellen ist die Rede von der großen Anhänglichkeit des Grafen Theobald von Blois und Champagne an den hl. Norbert und den hl. Bernhard. An letzter Stelle heißt es bezeichnenderweise: „Omnium servorum Dei, sed specialiter Bernardi Clarae-Vallensis amator devotissimus erat". Auf Grund der genannten Quellen kann hier nur an eine Verbrüderung oder Affiliation oder auch an die Oblation gedacht werden, nicht aber an einen eigentlichen Dritten Orden, d. h. eine bestimmte Genossenschaft mit eigener Regel. Auch die Tatsache, daß Godefrid von Kappenberg vom hl. Norbert dazu gebracht wurde, seine Güter zu verlassen [3], ist kein Beweis für die Gründung eines Dritten Ordens [4]. Godefrid stiftete von seinem Besitze drei förmliche Klöster [5] und zog selber in eines derselben ein.

Auch aus den andern Quellen [6] zur Geschichte des hl. Norbert läßt sich, soviel ich sehe, keine ausreichende Belegstelle für die Annahme, daß der Heilige einen Dritten Orden gegründet habe, anführen. Nun weist aber Le Paige auf eine alte Regel für die Mitglieder jenes Dritten Ordens hin und führt einige Vorschriften an. So seien diejenigen, die sich zum Tragen jenes Skapuliers verpflichtet hatten, gehalten gewesen, jeden Tag eine bestimmte Anzahl von Gebeten zu verrichten, und außer der kirchlichen Fastenzeit im Advent Abstinenz zu beobachten, jeden Freitag des Jahres zu fasten, siebenmal im Jahre zu beichten und die hl. Kommunion zu empfangen. Wenn wir nun zu bestimmen suchen, wie es mit dem Alter jener Regel steht, so fällt die große Anzahl Kommunionen unbedingt auf. Die Siebenzahl war für die Zeit des hl. Norbert auffallend viel. Für die im Kloster wohnenden Konversen der Zisterzienser war die verpflichtete Anzahl noch nicht einmal höher,

---

[3]) M G S S XII 688; A A S S Jun. I 841 (M S L 170, 1304 s.); M G S S XII 516 (Vita Godefridi comitis).

[4]) In diesem Sinne führt G. v. d. Elzen 124 diese Tatsache an.

[5]) Das geht deutlich hervor aus den: Additamenta fratrum Cappenbergensium, M G S S XII 905, lin. 1; M S L 170, 1345.

[6]) Eine Zusammenstellung bringt J. von Walter, Die ersten Wanderprediger Frankreichs. Neue Folge, Leipzig 1906, VIII. Vgl. zur Frage auch Revue Franciscaine XXXVII ⟨1897⟩ 465 f.; Annales Franciscaines XXXVIII ⟨1899⟩ 244 ff.

sondern genau dieselbe [7]. Die auf den Höfen wohnenden Konversen waren noch nicht einmal zu dieser Siebenzahl gehalten [8]. Der angeführte Grund spricht dagegen, ohne weiteres auf die Autorität von Le Paige hin, die von ihm angeführten Regelbestimmungen als einer im 12. Jahrhundert geltenden Regel angehörend anzusehen. Aber damit ist dann auch der Behauptung, daß der hl. Norbert einen Dritten Orden gegründet habe, der letzte Grund entzogen. Es ist gar nicht nötig, Le Paige eine Fälschung vorzuwerfen. Viel annehmbarer ist es, daß er alte Regelbestimmungen vorgefunden hat, die er aber ohne hinreichenden Grund anscheinend als Bestimmungen aus der Zeit des hl. Norbert angesehen hat. Eigentlich besagen seine Worte: „olim obligabantur" noch nicht einmal mit Sicherheit, daß er selbst gemeint hat, jene Bestimmungen reichten bis in die Zeit des hl. Norbert zurück [9].

Die Annahme, daß der hl. Norbert einen Dritten Orden gestiftet habe, scheint uns also nicht genügend von den Quellen belegt zu werden. Die Frage zu entscheiden, wann der „Dritte Orden des hl. Norbert" entstanden ist, möge der weiteren Forschung überlassen bleiben, da wir keine festen Anhaltspunkte zur Lösung dieser Frage gefunden haben [10].

Was den Einfluß des Prämonstratenserordens auf die Welt betrifft, lassen die veröffentlichten Quellen deutlich genug erkennen, daß der Einfluß des hl. Norbert und seines Ordens sehr groß gewesen sein muß [11]. Über das eigentliche Bruderschaftswesen berichten jene Quellen uns aber wenig Bestimmtes.

---

[7]) Nomasticon Cisterciense ... a Juliano Paris., Parisiis 1664, 357, cap. IX; vgl. Hoffmann, Das Konverseninstitut des Cistercienserordens, Freiburg (Schw.) 1905, 64. Diese Konversen legten alle dem Ordensstande wesentliche Gelübde ab, Hoffmann 59.

[8]) Hoffmann 64.

[9]) G. v. d. Elzen 124 sieht in der Benennung: „fratres ad succurrendum" die im Weiheformular des Skapuliers für den Dritten Orden des hl. Norbert (Le Paige, Bibliotheca 311—312) vorkommt, eine Bestätigung für die Annahme einer Dritt-Ordens-Gründung seitens des hl. Norbert, weil jene Tertiaren „wie es scheint" den Namen von „fratres ad succurrendum" getragen haben. Demgegenüber ist aber zu bemerken, daß bei Du Cange, Glossarium ... mediae et infimae latinitatis, Basileae 1762, s. v. die Bedeutung angegeben wird als: diejenigen, die sich in schwerer Krankheit in die „fraternitas" aufnehmen ließen (analog den „monachi ad succurrendum", d. h. diejenigen, die sich in schwerer Krankheit als Mönch aufnehmen ließen). Vgl. Lamy, L'Abbaye de Tongerloo 90 f.

[10]) Für die spätere Förderung durch die Äbte der bayrischen Stifte siehe Abbildung und Wahrer Begriff des uralten Heiligen Dritten Ordens des Heiligen Norberti, Passau 1751. Die bis dahin geltende Regel wurde etwas gemildert. Für die päpstliche Approbation siehe: Tachy, Les Tiers Ordres, Langres 1897, 15; Heimbucher II 58. [11]) Vgl. Greven 198 ff.

Anselm von Havelsberg zeichnet den Einfluß des hl. Norbert mit folgenden Worten [12]: „Norbertus... non parvam turbam religiosorum collegit, multas congregationes instituit et eas ad perfectionem apostolicae vitae verbo et exemplo informavit". Wir haben es hier mit Klosterstiftungen zu tun. Nun ist es allerdings zu beachten, daß man — wie v. Walter hervorhebt [13] — insbesondere in den ersten Jahren der Predigttätigkeit des hl. Norbert nicht allzuviel an Klosterstiftungen in unserem heutigen Sinne zu denken hat. Aber diese Stiftungen wurden doch schließlich förmliche Klöster und hatten schon von Anfang an nicht den Charakter einer Bruderschaft, deren Mitglieder in ihren eigenen Häusern wohnten.

Der auf die Seelsorge eingestellte Prämonstratenserorden hat auf das Volk tief eingewirkt, was sich in ganz auffallender Weise durch eine hervortretende, tiefreligiöse Bewegung unter den Scharen des weiblichen Volksteils gezeigt hat. Hermann von Tournai hebt dem Zisterzienserorden gegenüber den Zudrang der Frauen zum Prämonstratenserorden mit folgenden Worten hervor: [14]: „... cotidie videmus feminas... tam viduas, iuvenculas quam etiam puellulas... ad illius institutionis monasteria festinantes... ut plus quam decem milia feminarum in eis hodie credamus contineri". Dasselbe wird bestätigt von Jakob v. Vitry [15]. Der Gedanke, im Schutze eines Klosters als Rekluse oder „Konverse" [16], ohne für eine bestimmte Kommunität von Ordensfrauen Gelübde abgelegt zu haben, dem religiösen Leben sich zu weihen, hatte so stark zugenommen, daß eigentliche Doppelklöster errichtet wurden [17]. Jene weiblichen Kommunitäten trugen ein durchaus klösterliches Gepräge, obwohl nur ein geringer Teil ihrer Bewohnerinnen eigentliche Klosterfrauen gewesen sein mögen. Den größten Teil bildeten wohl jene „Konversen". Allmählich aber nahmen der Prämonstratenserorden und später auch der Zisterzienserorden sich jener weiblichen Kommunitäten weniger an, und weil auch die Zisterzienserinnenklöster nicht mehr alle aufnehmen konnten, entstanden eigene Genossenschaften. Das war der Ursprung des Beginentums. Die Beginen bildeten einen nach Art eines

---

[12]) Dialogi M S L 188, 1155.

[13]) Vgl. J. v. Walter, Die ersten Wanderprediger 119 ff.

[14]) De miraculis S. Mariae Laudunensis, M G S S XII 659.

[15]) Historia orientalis et occidentalis, Duaci 1597, 323. Vgl. Lamy 92 ff.

[16]) Greven 111 ff. Diese Konversen dürfen nicht verwechselt werden mit den als Dienerstand dem Zisterzienserorden einverleibten „Konversen" (vgl. Hoffmann 9).

[17]) Greven 125 weist als auf eine der Entstehungsursachen des Beginenwesens hin auf die Tatsache, daß durch die Kreuzzüge die männliche Bevölkerung sehr stark dezimiert worden war und die Zahl unversorgter Frauenspersonen einen unnatürlich hohen Grad erreicht hatte.

Ordens zusammengefaßten Stand keusch lebender Frauen und suchten nun den Ordensgedanken im Weltleben festzuhalten [18]. Sie nahmen also eine Mittelstufe zwischen Kloster und Welt nach Art des Tertiarierwesens ein. Als nun später der franziskanische Dritte Orden unter dem Einfluß der Minderbrüder zur hohen Blüte kam, fühlten die Beginen sich zu jenem und ganz besonders zum klösterlichen Dritten Orden angetrieben. So weist das Beginentum eine Ähnlichkeit mit dem späteren franziskanischen Dritten Orden auf, aber mehr unter dem Gesichtspunkte, eigentliche Kommunitäten zu bilden. Diese eigene Richtung zur Kommunitätsbildung war der früheren Angliederung an einen Orden, speziell den Prämonstratenserorden, zu verdanken.

5. Einfluß der Ritterorden auf das Bruderschaftswesen.

Die Beziehungen der Ritterorden mit der Laienwelt waren naturgemäß sehr rege. Die laikale Herkunft der Ritterorden hat diese Beziehungen noch stark gefördert. Nicht nur pueri oblati und weltliche Diener [1] wurden, wie bei den alten Orden, aufgenommen, sondern insbesondere die Affiliation kam bei ihnen sehr stark zum Ausdruck. Man kann darin, wenigstens theoretisch, zwei Arten unterscheiden [2]. Erstens diejenigen (die wir einfachhin „Affiliierte" nennen werden), die dem Orden ihr Vermögen schenkten, sich

---

[18]) Greven hat seine Auffassung des Ursprunges des Beginentums (Anfänge, insbes. Kap. IV, S. 110 ff.) gegen erfolgte Einsprüche verteidigt und ergänzt in: Hist. Jahrb. XXXV ⟨1914⟩ 26—58; 291—318. In der Nachschrift lehnt er in bestimmten Worten die Auffassung ab von A. Hauck, KG IV[3] 927—932, der das ursprüngliche Beginentum ansieht als eine derjenigen Ausdrucksformen religiösen Lebens, die von der kirchlich-klösterlichen Gebundenheit des Mittelalters hinwegführen zu einer laienhaften Frömmigkeit.

[1]) G. Schnürer, Die ursprüngliche Templerregel, Freiburg 1903, Kap. 59. 60, S. 149—150.

[2]) Schreiber, Kirche und Kloster, gebraucht bei Behandlung der Ritterorden die Bezeichnung: „Affiliierte" (II 116), „Konfraternitäten" (II 354) und „Konversen" (II 354) durcheinander. Das dürfte darin seinen Grund haben, daß in Wirklichkeit der Unterschied sich oft verwischt haben mag. Daß es aber einen Unterschied gegeben hat, wird aus dem, was wir weiter sagen werden, hervortreten. Für unsern Zweck ist es angemessen, gerade auf diesen Unterschied zwischen „Affiliierte" und „Konfraternitätsmitglieder" hinzuweisen, weil letztere viel stärker hervortreten in der Entwicklungslinie des Bruderschaftswesens als das eigentlich viel enger mit den Ritterorden selbst verbundene Institut der Affiliierten. — Die „Konversen" haben wir nicht eigens genannt, sondern sie miteinbegriffen unter den „weltlichen Dienern", wobei wir aber die Frage, ob es bei den Ritterorden, wie beim Zisterzienserorden, ein förmliches Konverseninstitut gegeben hat, das aus dem Stande der famuli hervorgewachsen dennoch sowohl vom Mönchstand als vom allgemeinen Arbeiterstand sich unterschied (Hoffmann, Konverseninstitut 24. 58) auf sich beruhen lassen.

selbst aber die Nutznießung vorbehielten[3], und zweitens diejenigen, die als Mitglieder der „Konfraternitäten" sich zu einem jährlichen geldlichen Beitrag verpflichteten. Ob und inwieweit sich die erste Art (die „Affiliierte") vom Oblatenwesen unterschied, ist nicht leicht zu bestimmen, und für unseren Zweck auch von weniger Bedeutung. Sie befanden sich, wie es scheint, alle im Templerhaus. Den Verheirateten wurde später das Wohnen im Templerhaus untersagt, was vorher aber wohl vorgekommen sein mag. Diesen war ausdrücklich das Tragen des weißen Kleides verboten, was also bei den andern wohl vorauszusetzen ist[4].

Die „Konfraternitäten" hatten das Gepräge von Unterstützungsgenossenschaften, wie es ja auch derartige Bruderschaftsbildungen für ganz spezielle Zwecke, z. B. für den Bau eines Klosters, gegeben hat[5]. Besondere Bedingungen wurden dabei nicht gestellt als die Verpflichtung zum jährlichen Geldbeitrag. Für die Geschichte des Bruderschaftswesens sind aber diese Konfraternitäten — wobei die große Zeitidee, die Befreiung des Heiligen Landes, stark mitsprach, — von großer Bedeutung gewesen, insbesondere vom Gesichtspunkte der kirchenrechtlichen Privilegierung aus. Die Vorrechte, die den älteren Klöstern für ihre eng begrenzte Klosterfamilie[6] zukamen, wie z. B. das Begräbnisrecht[7], wurden gerade durch die sich nach geistlichen Gesichtspunkten als spirituelle Familia gestaltenden[8] Konfraternitäten der Ritterorden erheblich in ihrem Wirkungskreis erweitert.

Jene Konfraternitäten erheischen also eine eingehendere Behandlung. Wir werden sehen, daß die Gründung oder wenigstens die erste starke Förderung sofort nach ihrer Entstehung dem Papst Innozenz II. zu verdanken ist.

Die Päpste Paschal II. im Jahre 1113[9] und Kalixt II. zwischen 1119 und 1124[10] fordern in ihren Empfehlungsschreiben für das Hospital-Haus der Johanniter in Jerusalem auf zur Unterstützung, sprechen dabei aber nicht bestimmt von den Geldsammlern. Einige

---

3) Vgl. G. Schnürer 119.

4) G. Knöpfler, Die Ordensregel der Tempelherren, hrsg. in: Histor. Jahrb. VIII ⟨1887⟩ 687. Vgl. G. Schnürer 84, 119, 148, Kap. 53.

5) Vgl. Schreiber II 219[3]. Jeder konnte aufgenommen werden, „nisi forte propria culpa excommunicatus fuerit".

6) Schreiber II 283[1].

7) Schreiber II 115. 8) Schreiber II 116.

9) Piae postulatio, Jaffé-Löwenfeld 4703, MSL 163, 314; Delaville le Roulx, Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers I ⟨Paris 1894⟩ Nr. 31.

10) Justitiae ratio, Jaffé-Löwenfeld 7089, MSL 163, 1299; Delaville le Roulx a. a. O. Nr. 47.

Jahre später vernehmen wir schon, daß eine förmliche Bruderschaft errichtet wurde, diesmal für die Unterstützung der Templer. Der eigentliche Gründer dieser Bruderschaft scheint Papst Innozenz II. zu sein. Ein Bericht über das Konzil von Pisa 1135 [11] besagt, daß auf dem Konzil eine Bruderschaft zur finanziellen Unterstützung der Templer gegründet wurde, der alle anwesenden Prälaten beitraten. Nun wissen wir aber aus einer Bulle von Innozenz II. [12], daß der Papst eine Anrede und Aufforderung dazu gehalten hat, was sich auf dem zweiten Laterankonzil 1139 wiederholte.

Der Papst versprach jährlich 1 Mark Goldes zu zahlen, sein Kanzler Aimerich 2 Unzen, Erzbischöfe, Bischöfe und Äbte und andere „gute Männer" rund 1 Mark Silber, die einen mehr, die andern weniger.

Förderungen der Päpste, die den Johanniter- und Templerbruderschaften und ihren Sammlungen zuteil wurden, liegen aus der nun folgenden Zeit in ziemlich großer Anzahl vor. Wir brauchen nur die wichtigeren zu besprechen [13].

Obwohl Innozenz II. auf dem Konzil 1135 die Templerbruderschaften nicht nur stark gefördert, sondern allem Anscheine nach förmlich hervorgerufen und zum Eintritt aufgefordert hatte, bezieht sich die erste bekannte urkundliche päpstliche Bestätigung und Förderung einer Ritterordenskonfraternität nicht auf die Templer, sondern auf die Johanniter. Sie ist enthalten in der Bulle „Christianae fidei" 1137 [14]. Folgendes wurde darin bestimmt hinsichtlich der Konfraternitäten, in denen jene Weltleute zusammengeschlossen wurden, die sich zu jährlichen Geldbeiträgen verpflichteten. Die Sammler dieser Beiträge wurden in den päpstlichen Schutz besonders aufgenommen und den Konfraternitätsmitgliedern wurde kirchliches Begräbnis im Falle des Interdiktes zugesichert, wenn sie nicht namentlich exkommuniziert waren. Den Almosensammlern, welche die jährlichen Beiträge in Empfang nahmen, wurde erlaubt, wenn sie in irgendeinen Ort kamen, der mit dem Interdikt belegt war, bei ihrer Ankunft aus-

[11]) Veröffentlicht von E. Bernheim, Ein bisher unbekannter Bericht vom Konzil zu Pisa im Jahre 1135, in: Zeitschrift für Kirchenrecht XVI ⟨1881⟩ 149—50; Schreiber I 93.

[12]) Quantam utilitatem, zw. 1138—43, hrsg. von Wiederhold in: Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1907, Beiheft, S. 84.

[13]) Zum Folgenden vgl. Schreiber I 92 ff. und G. Schnürer, Zur ersten Organisation der Templer, in: Historisches Jahrbuch XXXII ⟨1911⟩ 511—546, bes. 535 ff.

[14] Jaffé-Löwenfeld 7823, MSL 179, 312; Delaville le Roulx, Nr. 122; vgl. Schnürer a. a. O. 535—6.

nahmsweise die Kirchen zu öffnen und Gottesdienst abzuhalten, dem alle außer den namentlich Exkommunizierten beiwohnen durften.

In der für die Templer sehr bedeutsamen Bulle „Omne datum optimum" vom 29. März 1139 [15] wurden ihre Sammler noch nicht unter päpstlichen Schutz gestellt und den Mitgliedern ihrer Konfraternitäten noch nicht das Privileg der Johanniter-Konfraternitäten erteilt. Letzteren dagegen wurde in der Bulle „Quam amabilis" 1139/41 oder 43 [16], welche an alle Prälaten gerichtet war, bereits eine neue geistliche Wohltat erteilt: Nachlaß des siebten Teiles der auferlegten Kirchenbuße [17].

Die Konfraternitäten der Templer standen also in der Privilegierung — insoweit wir wenigstens aus den veröffentlichten Bullen schließen können — denen der Johanniter während einiger Zeit bedeutend nach. Es folgte aber bald der Ausgleich. In der Bulle „Milites templi" 1144 [18] werden den Templer-Konfraternitäten alle Privilegien zugestanden, die den Johanniter-Konfraternitäten schon erteilt worden waren, mit Ausnahme der Bestimmung über den päpstlichen Schutz der Sammler; diese Bestimmung kam erst später in das Templer-Privileg hinein [19].

In den folgenden Jahren begegnen wir vielen Neuausfertigungen der schon angeführten Bullen [20], von welchen wir nur die Bulle Hadrians IV. „Quantum sacra templi militia" 1154 [21] hervorheben. Hier droht der Papst den Geistlichen, die den Kollektoren entgegentreten würden, mit kirchlichen Zensuren. Die Bischöfe werden angehalten, diejenigen zu bestrafen, die den Sammlern ihre Gelder fortnehmen oder ihre Einkünfte vorenthalten. Gegen Übergriffe der Ritterorden selbst hatten die Päpste öfters einzu-

---

15) Marquis d'Albon, Cartulaire général de l'Ordre du temple, Paris 1913, 375, Nr. V; vgl. Schnürer, Zur ersten Organisation 529.

16) MSL 179, 77; nach Jaffé-Löwenfeld 7451 falsch, aber bei Delaville le Roulx, Nr. 130, vgl. Kehr, Nachrichten, Göttinger Gesellschaft 1899, 311.

17) Vgl. Schreiber II 230[2].

18) Jaffé-Löwenfeld 8478, gedr. b. Marquis d'Albon 381.

19) Vgl. Schnürer, Zur ersten Organisation 536. — Betreffs des kirchlichen Begräbnisses im Falle des Interdiktes enthielt die Bulle „Milites templi" nicht jene scharfe Fassung wie „Christianae fidei" für die Johanniter (oben Anm. [14]). Da hieß es: „eidem sepultura ecclesiastica non negetur, nisi nominatim anathematis vinculo fuerit innodatus." In „Milites templi" heißt es weniger deutlich: „Si vero excommunicatus non fuerit, et eum mori contigerit, ei cum aliis christianis sepultura ecclesiastica non negetur."

20) Vgl. Schnürer, Zur ersten Organisation 528.

21) Wiederhold, Nachrichten Göttinger Gesellschaft 1907, Beiheft S. 5.

schreiten [22], bis endlich auf der Lateransynode 1215, cap. 57 [23] als allgemeine Bestimmung für die Orden, jenes Begräbnisprivileg nur noch denjenigen gewährt wurde, die als Oblaten ihre Weltkleidung abgelegt hatten oder die dem Kloster ihr Vermögen geschenkt hatten, nicht aber denjenigen Verbrüderten, die dem Kloster jährlich nur ein Paar Denare bezahlten. In can. 62 [24] werden besondere Maßregeln gegen die Almosensammler getroffen. Diese durften nicht zugelassen werden ohne Schreiben des Papstes oder des Diözesanbischofs. Sie durften dem Volke nur das vortragen, was in diesem Schreiben bezeichnet war. Weiterhin mußten die Almosensammler bescheiden sein, durften nicht in Wirtshäusern übernachten, keinen großen Aufwand machen, nicht ein fingiertes Ordenskleid tragen.

So hatten zweifellos die Konfraternitäten der Ritterorden das Bruderschaftswesen beeinflußt, bis endlich wenigstens im allgemeinen [25] die Privilegien genommen wurden, „ne dissolvatur pariter et vilescat ecclesiastica disciplina", wie die Lateransynode sich ausdrückt. Damit war aber doch ein Rechtsgrund geschaffen worden, der später unter verschiedenen Umständen und mit einigen Kautionen wieder leicht in Kraft gesetzt werden konnte.

Schließlich scheint auch auf eine andere Gruppe der Einfluß der Konfraternitäten der Ritterorden eingewirkt zu haben, nämlich auf die Unterstützungsgenossenschaft des mit den Ritterorden in etwa zielverwandten Trinitarierordens zur Befreiung der Gefangenen. Aus dieser Genossenschaft ging später der „Dritte Orden der heiligsten Dreifaltigkeit" hervor [26].

Unverkennbar ist auch der Einfluß der Ritterorden auf jene besondere Gruppe von Laienorganisationen, die alle den Namen „Militia" tragen. Die wichtigste ist die „Militia Jesu Christi" [27]. Über den Zusammenhang der verschiedenen Gruppen ist noch vieles unklar [28].

Ein erster Anklang an die Ritterorden, wenigstens in der durch die Ritterorden verkörperten Kreuzzugsidee, tritt uns entgegen

---

22) Vgl. Schreiber II 116¹.

23) Mansi, Collectio conciliorum XXII 1043; Hefele-Knöpfler, Konziliengeschichte V² ⟨Freiburg 1886⟩ 897.

24) Mansi 1050; Hefele 898.

25) Ob die Bestimmung des Konzils, das nur die „Mönchsorden" nennt, auch für die Ritterorden Geltung hatte, kann dahingestellt bleiben.

26 Vgl. Heimbucher II 77; Deslandres, L'ordre français des Trinitaires pour le rachat des captifs, Paris 1903, bes. I 341 ff., 346 ff.

27) Siehe oben S. 14, 26. Auf den Charakter, der an einen Ritterorden erinnert, wies schon H. Hefele, Die Bettelorden und das religiöse Volksleben Ober- und Mittelitaliens im XIII. Jahrhundert, Leipzig 1910, 74—75, hin.

28) Vgl. Mortier, Histoire des maitres généraux II 244 ss.

in der Genossenschaft, welche 1209 zu Toulouse[29] von Bischof Fulko gegründet wurde mit dem bestimmten Ziel, dem Volke das Gewinnen des Kreuzzugsablasses zu ermöglichen[30], es enger mit der Kirche zu verknüpfen, die Häretiker und die Wucherer zu bekämpfen. Inwieweit der hl. Dominikus bei der Gründung mitbeteiligt gewesen, ist noch nicht ganz klargestellt[31].

Während wir 1214 Simon de Montfort von Papst Innozenz III. rühmen hören als „verus et strenuus Miles Christi“[32] und 1218 als „insignis miles et dux militiae“[33], vernehmen wir aus den Jahren 1220—1221, daß in Narbonne Petrus Savaricus als Magister der neu errichteten „Militia Jesu Christi“ auftritt, welche in Nachahmung des Templerordens die Ketzer bekämpfen will[34]. Papst Honorius III. überläßt es dem Gutdünken der päpstlichen Legaten, den Mitgliedern das Abzeichen des Kreuzes „nomine poenitentiae“ zur Buße für die Sünden und speziell zur Bekämpfung der Ketzer und zur Wahrung der Freiheit der Kirche aufzuerlegen oder nicht[35]. In einem Erlaß des päpstlichen Legaten wird der Orden genannt: „Ordo Fidei Jesu Christi“[36].

Es scheint nicht möglich, zu entscheiden, ob und inwieweit die bezeichneten Gruppen miteinander in Beziehung gestanden haben. Die Annahme[37], daß es sich hier einfach um die Weiterentwicklung der 1209 in Toulouse errichteten Genossenschaft handelt, ist nicht genügend verbürgt.

Deutlich tritt aber bei jenen Gruppen der Einfluß der Ritterorden hervor. Das erhellt noch in besonderer Weise aus der Bulle „Egrediens“[38] von Papst Gregor IX. für die „Fratres

---

29) Mortier 241.

30) Vielleicht ist eine Nachahmung anzunehmen jener Vereinigungen, deren Mitglieder bestanden aus glücklich Heimgekehrten aus den Kreuzzügen. Davidsohn, Gesch. von Florenz I (Berlin 1908) 714, erwähnt solche Vereinigungen.

31) Mortier 244 behauptet es und beruft sich vor allem auf Raymund von Capua (Ende des 14. Jahrhunderts). Gegen die Beweisführung Mortiers ist nur einzuwenden, daß er stark mit der Tradition operieren muß und S. 249[1] die Beweiskraft seiner Gründe selbst ein wenig abzuschwächen scheint, indem er sich beruft auf die spätere Vermischung der Dokumente über Militia Jesu Christi und Dominikaner-Dritten Orden. — Vgl. A A S S Aug. I De S. Dominico § 18.

32) Federici 2—3, doc. 3. 33) Federici 3, doc. 4.

34) Federici 4—6. — Dokument 5, das die Ernennung des Petrus Savaricus zum Magister der Militia in Narbonne für das Jahr 1220 ansetzt, ist nicht gut in Einklang zu bringen mit Dokument 6, wo im Jahre 1221 die Militia als noch nicht in Narbonne errichtet vorausgesetzt wird.

35) Federici 5—6, doc. 7. 36) Ebd. 6—7, doc. 8.

37) Siehe oben S. 14.

38) Bremond, Bullarium Ordinis F. F. Praedicatorum I (Romae 1729) 25; Federici 8—9, doc. 11; Potth. 9807 (A° 1234).

Militae Jesu Christi" in Italien[39]. Der Papst nimmt Person und Besitz jener Männer und Frauen in Schutz und hebt ihre Treue zur Kirche hervor, die sie als „neue Machabäer" geschützt haben. Diese Benennung entspricht dem kurialen Formular des Templerprivilegs[40] und geht schließlich auf die bedeutsame Templerbulle „Milites templi" von Cölestin II. 1144[41] zurück.

In verschiedener Hinsicht waren also die Ritterorden — wie wir gesehen — von großer Bedeutung für die Entwicklung des Bruderschaftswesens. Wir wenden uns jetzt einer ganz anders gearteten Kampfgenossenschaft zu, die ebenfalls für unsere Erkenntnis des Bruderschaftswesens von Bedeutung ist.

6. Die Genossenschaft der Capuciati. Bruderschaftswesen und Kirche.

Um das Jahr 1183 wurde in der Auvergne die Genossenschaft der sogenannten „Capuciati" errichtet. Sie war sowohl eine Kampfgenossenschaft als eine Genossenschaft des Friedens, den sie dem Volke erkämpfen wollten gegen die umherziehenden Brabanzonen und andere Abenteurer, meistens rohe Kriegssöldner aus der Zeit der französisch-englischen Kämpfe. Schon die dritte Lateransynode 1179[1] hatte sich gegen jene verwüstenden Brabanzonen, Coterellen u. a. gewandt.

Die Capuciati versprachen sich gegenseitig durch einen Eid, Verwüstungen zu verhindern und den Frieden zu wahren. Sie trugen eine Abbildung von Maria, der Mutter Gottes, vorn auf dem weißen „Capucium", das wie der Schultermantel der Mönche aussah[2].

Wer in diese Genossenschaft aufgenommen werden wollte, hatte erst seine Sünden zu beichten und danach den Friedenseid zu schwören. Jedes Mitglied sollte jährlich am Pfingstfeste sechs Denare einbringen. Alle waren verpflichtet, gegen den Feind zu ziehen, mit Ausnahme der mitaufgenommenen regulierten Kanoniker[3]. Als weitere Bestimmungen galten[4], keinen aufzunehmen,

---

39) Gegründet von Bartholomaeus Vincentinus O. P. 1233 in Parma; ob dabei das Beispiel Frankreichs vorschwebte oder sogar Beziehungen mit der Militia daselbst bestanden, ist nicht nachgewiesen. Vgl. Mortier 245—247.

40) M. Tangl, Päpstliche Kanzleiordnungen von 1200—1500, Innsbruck 1894, 271—272.

41) Siehe oben S. 56[18].

1) Mansi XXII, 232, can. 27; Hefele, KGV[2] 716.

2) Rigordus, De gestis Philippi Augusti, in: Recueil des Historiens des Gaules et de la France XVII, Paris 1818, 12.

3) Chronicon Lemovicense, in: Recueil XVIII 219.

4) Chronicon anonymi laudunensis, in: Recueil XVIII 705.

der dem Würfelspiel usw. ergeben war. Die Mitglieder sollten keine luxuriösen Kleider (vestimenta togata), auch kein langes Messer mit Spitze („cultellum cum cuspide") tragen und in kein Wirtshaus einkehren [5]. Wer der „Marienfriedensgenossenschaft" angehören wollte, durfte keinen falschen oder wenig passenden Eid (iuramentum inhonestum) schwören.

Aus der angeführten Bestimmung über das verbotene Tragen eines langen Messers (der damaligen Kriegswaffe [6]) darf nicht abgeleitet werden, daß die Capuciati überhaupt keine Waffen trugen [7]. Wird ihnen ja im Gegenteil ein entscheidender Anteil an dem von Philipp August II. über jene räuberischen Banden erfochtenen Sieg zuerkannt. Inzwischen hatte aber die Genossenschaft sich schon weiter verbreitet oder zur Bildung ähnlicher Korporationen Anlaß gegeben [8]. Die Genossenschaft der Capuciati wurde nun bald — vielleicht durch das verstärkte Ansehen wegen des genannten Sieges — zur förmlichen rein-religiösen Bruderschaft. Es wurde bestimmt, daß alle Mitglieder sich an Sonn- und Festtagen bei ihrer betreffenden Pfarrkirche zusammenfinden und, mit ihrer Kapuze angetan, an den Prozessionen teilnehmen sollten [9]. Die Mitgliederzahl hatte allmählich sehr zugenommen [10].

Allmählich scheint aber das gute Verhältnis zum Klerus, was durch den Eintritt der regulierten Kanoniker deutlich hervortritt, aufgehört zu haben. Ein Chronist spricht sogar von der Genossenschaft als einer „insana rabies" [11]. Den Grund dieser Entwicklung erblickt Alphandéry [12] darin, daß man die erstrebte Freiheit nicht gewährte. Um aber ein gerechtes Urteil fällen zu können, müssen wir erst wissen, wie diese Freiheit beschaffen war, die die Capuciati sich sichern wollten. Wenn nun auch den düstern Schilderungen der Chronisten, wie F. Vernet [13] bemerkt, nicht recht zu trauen ist, so finden wir darin dennoch einen festen Anhaltspunkt zur gerechten Beurteilung. Es geht nämlich aus den Berichten jener

---

[5]) Das wurde von den Konzilien öfters den Klerikern verboten und bedingungsweise auch einmal (Gran 1114) den Laien (wurden nicht mehr als Zeugen zugelassen); Mansi XXI, cap. 59; Hefele V² 324.

[6]) Du Cange i. v. „cultellus".

[7]) Diese Bestimmung ist wohl getroffen als Unterscheidungszeichen den genannten „Coterellen" gegenüber, deren Name wahrscheinlich abzuleiten ist von den langen Messern, die sie trugen (siehe Du Cange, i. v. „Coterelli").

[8]) Alphandéry, Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle, Paris 1903, 19 f.

[9]) Chron. anon. laud., in: Recueil XVIII 706.

[10]) Chron. Lemov., in: Recueil XVIII 219.

[11]) Chron. anon. laud., in: Recueil XVIII 705.

[12]) A. a. O. S. 13 ff.

[13]) In: Dictionnaire de theologie catholique II 1695.

Chroniken hervor, daß das frühere religiöse Gepräge der Bruderschaft einen stark politischen Einschlag bekommen hatte. Deutlich zeigt sich, daß die Capuciati mit ihren Landesherrn in Streit gerieten und, wie es scheint, haben sie sogar mit Androhung von Gewalt [14] ihre Freiheit von den Landesherrn gefordert.

Es ist schon von vornherein nicht zu leugnen, daß die Organisation der Capuciati gar bald gefährlich werden konnte, insbesondere weil sie so überaus starken Nachdruck auf die Pflicht zur gegenseitigen Hilfe legte [15].

Im Zusammenhang mit dem Gesagten wird nun auch das Verbot begreiflicher, das die Synode von Rouen 1190 [16] erließ: „Konfraternitäten von Geistlichen oder Laien, deren Mitglieder sich gegenseitig Unterstützung in allen Dingen unter Feststellung einer Konventionalstrafe versprechen, sind verboten, weil dadurch manche schon zu falschen Eiden (zugunsten ihrer Verbündeten) veranlaßt wurden". Man kann auf Grund dieses Verbots nicht mit Recht behaupten — wie Alphandéry [17] wenigstens andeutungsweise tut —, daß das Konzil, geschweige denn die Kirche, die Fraternitäten einfachhin verbot.

In den politischen Umständen der damaligen Zeit und Gegend ist auch die Erklärung zu folgenden Verboten zu suchen, die in erster Linie allerdings die politischen Bündnisse betreffen, aber wohl auch von Bedeutung gewesen sein dürften für das Vereins- und Bruderschaftswesen im allgemeinen. Erstens bestimmte die Synode von Montpellier 1215 [18]: „In keiner Stadt usw. darf eine Verbrüderung (ein Bund) entstehen, ohne Zustimmung des Ortsherrn und des Bischofs", und zweitens die Synode von Toulouse 1229 [19]: „Die Barone, Kastellane und Stadt- und Landbürger dürfen durchaus keine conjurationes oder Bündnisse aufrichten". Bei Hefele-Knöpfler wird zum letzten Verbot vermerkt — und das beleuchtet ebenso das andere Verbot —, daß die Schutz- oder Trutz-

---

[14]) Chron. anon. laud., in: Recueil XVIII 706; Rob. Can. Antissiod., in: MGSS XXVI, 247.

[15]) Außer den bei Alphandéry zitierten Stellen sei noch hingewiesen auf die Aussage des ihnen nicht ungünstig gesinnten Chronicon de rebus Angliae, in: Recueil XVII 663, daß sie das ihnen persönlich oder gemeinsam zugefügte Unrecht im gemeinsamen Vorgehen rächten bis auf den Tod. Wohl zu weit geht Alphandéry, wo er (S. 19) sagt, daß jeder, der kein Mitglied war, als Feind betrachtet wurde; das steht nicht in der angeführten Belegstelle. Sie gestatteten aber nicht (Chron. de rebus Angliae, ib.), daß ein Konverse austrat.

[16]) Mansi XXII 585, can. 25; Hefele V² 754.

[17]) S. XXI.

[18]) Mansi XXII 949, can. 45; Hefele V² 860.

[19]) Mansi XXI 203, can. 38; Hefele V² 984.

vereine in Frankreich auf revolutionärem Wege und zwar in den Bischofsstädten sich eine Mitbeteiligung am Stadtregiment errangen. Die französischen Könige begünstigten diese Bewegung, deren Ergebnis die Mediatisierung der französischen Fürstbischöfe und eine bedeutende Machtsteigerung des Thrones war.

So sehen wir, daß die Politik wenigstens in Frankreich die Entwicklung des Bruderschaftswesens gegen Ende des 12. Jahrhunderts, und wahrscheinlich auch im Anfang des 13. Jahrhunderts, stark beeinflußt hat, ebenso wie wir oben (S. 47) in sozialer Hinsicht den Einfluß der Zünfte wahrnehmen konnten auf die Bruderschaften, speziell in Italien.

Was die Beurteilung der Bruderschaften betrifft, finden sich sogar bei den Zeitgenossen oft große Verschiedenheiten, je nach der verschiedenen Stellung des Berichterstatters. So treffen wir über die Capuciati sehr verschiedene Meinungen an bei den verschiedenen Chronisten. Oft wurde von ihnen nicht gut unterschieden zwischen Ursprung und Entwicklung, bzw. Entartung einer Bruderschaft. Durch die späteren Ereignisse wurde alles Frühere in ein falsches Licht gerückt. Das ist ein sehr bedeutsamer Faktor, mit dem wir im folgenden rechnen müssen, da wir immer wieder auf ketzerische Merkmale stoßen werden. Es geschah oft, daß eine anfangs nicht verkehrte Richtung später auf Irrwege führte und in Ketzerei endete, wodurch dann der Anschein geweckt wurde, daß schon der Ursprung ketzerisch gewesen wäre. So konnte es geschehen, daß besondere Gewohnheiten, die anfänglich nichts Ketzerisches an sich trugen, später, nachdem sie von ketzerisch gewordenen Genossenschaften als ihr spezifisches Merkmal betrachtet und beibehalten wurden, als ketzerisch erschienen. Hierbei war allerdings auch meistens das formelhafte Übertreiben seitens der Ketzer daran schuld, daß echt kirchliches Wesen allmählich zur Ketzerei verzerrt wurde.

Ein eigenartiges, wichtiges Beispiel, wie in der angedeuteten Weise katholische Moralität als ketzerisch empfunden werden konnte, bietet der sogenannte „Passauer Anonymus", indem er folgendes als Merkmal der Waldenser [20] hervorhebt [21]:

---

[20]) Wir behalten den Namen „Waldenser" bei, ohne weiter darauf einzugehen, auf welchen Zweig der waldensischen Sekten diese Worte sich bezogen. Vgl. Pierron 94¹.

[21]) Contra Waldenses, cap. VIII: Quomodo sectae agnoscantur, in: Bibliotheca Maxima Veterum Patrum XXV, Lugduni 1677, 272. „Haeretici cognoscuntur per mores et verba. Sunt enim in moribus compositi et modesti: superbiam in vestibus non habent, quia nec pretiosis, nec multum abjectis utuntur. Negotiationes non habent propter mendacia et juramenta et fraudes vitandas: sed tantum vivunt de labore, ut opifices, Doctores etiam ipsorum

„Die Ketzer erkennt man an ihrer Handlungsweise sowohl als an ihren Worten. Sie sind in ihrem moralischen Verhältnis zurückgezogen und bescheiden. In ihrer Kleidung tragen sie keinen Hochmut zur Schau, weil diese weder kostspielig noch allzu abgetragen ist. Handel treiben sie nicht, damit sie Lügen, Eid und Betrug meiden können; sie leben wie Handarbeiter von ihrer Arbeit. Ihre Lehrer sogar sind zugleich Schuster. Sie häufen keine Reichtümer auf, sondern sind mit dem Notwendigen zufrieden. Sie sind auch keusch, insbesondere die Lyoneser. Auch sind sie mäßig im Essen und Trinken. In Wirtshäuser kehren sie nicht ein und lassen sich auch nicht ein mit Tänzen und andern Lustbarkeiten. Sie hüten sich vor Zorn, sind immer mit Arbeit beschäftigt, lernen oder lehren und beten daher wenig. Auch begeben sie sich heuchlerisch zur Kirche, bringen ihre Gaben, beichten und gehen zur hl. Kommunion. Auch sind sie bei der Predigt anwesend, aber nur um den Prediger in seinen Worten zu fangen.

Sie sind auch erkennbar in ihren genau abgewogenen und bescheidenen Worten. Auch hüten sie sich vor unpassenden Witzen, vor Verleumdung, vor leichtfertigen Gesprächen, Lügen und Eiden. Sie sagen nicht ‚wahrlich' oder ‚sicher', weil sie derartige Ausdrücke als Eid betrachten. Auch geben sie selten auf Fragen eine direkte Antwort."

Diese merkwürdige Charakteristik läßt deutlich erkennen, wie schwer es war, in der Ketzerei das Verkehrte herauszugreifen, ohne das ursprünglich Katholische dabei zu gleicher Zeit als ketzerisch zu brandmarken. Hie und da läßt sich in den angeführten Worten über die Waldenser das Ketzerische deutlich an seinem Merkmal des Übertriebenen erkennen. Im großen und ganzen dürfte man aber in jener Beschreibung katholische Moralität zu erblicken haben, wenn auch nicht in ihrem ganzen Umfange.

Wenn wir nun später — um dabei ein wenig vorzugreifen — viele Elemente jener Charakteristik bei den franziskanischen Tertiaren wiederfinden, aber in anderem Zusammenhang und auf festem kirchlichen Boden, werden wir die Worte von

---

sunt sutores. Divitias non multiplicant, sed necessariis sunt contenti. Casti etiam sunt, maxime Leonistae. Temperati etiam sunt in cibu et potu. Ad tabernas non eunt, nec ad choreas, nec ad alias vanitates. Ab ira se cohibent: semper operantur, discunt vel docent et ideo parum orant. Item ad Ecclesiam ficte vadunt, offerunt et confitentur et communicant et intersunt praedicationibus, sed ut praedicantem capiant in sermone."

Cognoscuntur etiam in verbis praecisis et modestis. Cavent etiam a scurrilitate et detractione et verborum levitate et mendacio et juramento. Nec dicunt: „vere" vel „certe" et similia, quia haec reputant iuramenta. Item ad quaestiones raro directe respondent."

F. Hurter verstehen [22]: „Man möchte sagen, die Kirche hat das Element der Waldenser in strengerer Lebensweise, größerer Zurückgezogenheit und öfterem Gebet, durch die Bildung der Tertiarier sich angeeignet". Ob vielleicht von einer eigentlichen Vorlage die Rede sein kann, insoweit die Regel des franziskanischen Dritten Ordens ein bewußtes Gegenstück zu den Waldensern sein wollte, wird sich erst später erörtern lassen, nachdem wir erst die Untersuchung nach der eigentlichen Urregel des Dritten Ordens angestellt haben werden.

Wir sind jetzt bei dem Bruderschaftswesen derjenigen Orden angelangt, die gegen Ende des 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts stark hervortreten und die mit den ketzerischen Strömungen der damaligen Zeit in naher Beziehung gestanden haben. An erster Stelle kommt der Humiliatenorden, mit dem wir uns zunächst beschäftigen werden.

7. Der Dritte Orden der Humiliaten.

Die Laienbewegung, die in Italien gegen Ende des 12. Jahrhunderts den Namen „Humiliaten" führte, hat für die Entwicklung des Ordenswesens im 12. und 13. Jahrhundert eine große Bedeutung. Wir kennen bei den Humiliaten nicht nur den ältesten bekannten, förmlich ausgebildeten Dritten Orden, sondern die gesamte Gesetzgebung und Ordensbildung der Humiliaten beansprucht unser besonderes Interesse. Man hat sogar in den letzten Jahren, wie im ersten Kapitel gesagt wurde, gemeint, unmittelbare Beziehungen zwischen Humiliaten-Dritten Orden und franziskanischem Dritten Orden nachweisen, wie auch die bestimmte Einwirkung der Humiliaten auf die Entwicklung der Mendikantenorden darlegen zu können.

Über den Anfängen der Humiliatenbewegung liegt noch immer einiges Dunkel, obwohl die gründliche Untersuchung von L. Zanoni [1] schon vieles aufgeklärt hat.

Früher hat man die Anfänge der Humiliaten in Zusammenhang gebracht mit Adeligen aus Mailand, die in Deutschland ins Exil geschickt worden wären und von da als „humiliati" zurückgekehrt, eine religiöse Bruderschaft gebildet hätten. Oder man hatte den Einfluß des hl. Bernhard bei seinem Aufenthalt in Mailand 1135 als mitbestimmend bei der Gründung des Humiliatenordens ange-

---

22) F. Hurter, Geschichte Papst Innozenz' des Dritten und seiner Zeitgenossen IV² ⟨Hamburg 1844⟩ 361.

1) L. Zanoni, Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i communi nei secoli XII e XIII, Milano 1911. Einiges bietet auch J. Pierron. Vgl. die Besprechung beider Werke in AFH VI ⟨1913⟩ 173 ff.

sehen. Mit diesen legendenhaften Auffassungen hat Zanoni völlig aufgeräumt [2] und, wie mir scheint, definitiv bewiesen, daß der Ursprung nicht über die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts hinausgeht.

Es ist nicht leicht, aus den Quellen festzustellen, ob die Humiliaten den eigentlichen ketzerischen Sekten zuzurechnen sind, oder vielmehr anfänglich der katholischen Kirche treu waren und nur später sich abwandten. Auch Zanoni hat m. E. die Sache nicht klarzustellen vermocht. Er betont stark die ketzerischen Strömungen jener Zeit und ist der Meinung, daß die Humiliaten schon von Anfang an mehr oder weniger ketzerisch waren [3]. Er kann sich dabei auf die Meinung des Chronisten Burchard von Ursberg [4] berufen. Weil aber gerade Burchard in seinem Bericht deutlich erkennen läßt, daß er über Bernhard (Primus), den Stifter der sog. Wiedervereinigten Lombarden [5], nicht gut unterrichtet ist, möchte ich auch seinem Urteil über die Humiliaten nicht allzuviel trauen. Es kommt noch hinzu, daß der anonyme Chronist von Laon [6], dem Zanoni in der Datierung der Humiliatenbewegung [7] und in der Deutung des Namens [8] als zuverlässigem Gewährsmann folgt, ganz anders spricht. Nun ist es allerdings wahr, daß der Chronist von Laon bei den Anfängen der Humiliaten Dinge berührt, die gewöhnlich als spezifisch ketzerisch gelten („a mendaciis, iuramentis et causis abstinentes"). Dies scheint mir aber nicht ausreichend, um zu sagen, daß das den Humiliaten gespendete Lob: „pro fide catholica se opponentes" verdächtig sei. So viel aber ist sicher, daß die Humiliaten später (wenigstens im großen und ganzen) sich von dem Gehorsam gegenüber dem Papste lossagten und daß gegen Ende des 12. Jahrhunderts der Name „Humiliati" bei dem Volk eine ketzerische Bedeutung hatte [9]. Gerade zu jener Zeit waren aber viele Humiliaten im Begriff, alle ketzerischen Ansichten [10] abzu-

---

[2]) S. 9 ff. [3]) Ebd. 65 ff.

[4]) M G S S XXIII 377; S S rerum german. in usum scholarem [2], Hannover 1916, 107—8. [5]) Wir kommen darauf noch unten zu sprechen.

[6]) M G S S XXVI 449—50. [7]) A. a. O. 6.

[8]) Der Chronist sagt: „Hii se Humiliatos appellaverunt eo quod tincta indumenta non vestientes simplici sunt contenti". Vgl. Zanoni 57.

[9]) M S L 214, 788 f. Schon 1184 kommt der Name vor in der Exkommunikation aller „qui se Humiliatos vel Pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur" (Mansi, Collectio Conciliorum XXII 〈Paris-Leipzig 1901〉 477). Zur Erklärung vgl. Zanoni 29.

[10]) Überzeugend scheint mir Zanonis Beweisführung S. 27 ff., 39 ff. (gegen de Stefano, dem Pierron 13 folgt), daß hier nur die Katharer, nicht die Waldenser in Betracht kommen. Die Beziehungen mit Waldus hatten den Humiliaten nur ein spezielles Gepräge, nicht ihre ketzerische Grundanschauungen verliehen. Mit Zanoni ist aber F. Callaey, O. M. Cap., in: Revue d'Histoire Ecclesiastique XIII 〈1912〉 528 in diesem Punkte nicht einverstanden

legen und sich unbedingt wieder unter den Gehorsam der katholischen Kirche zu stellen. Es war das unter dem Pontifikat Innozenz' III., der sich alle Mühe gab, in kluger und vorsichtiger Weise die Ketzer im allgemeinen zur Kirche zurückzuführen [11]. Der Papst empfahl dieses Vorgehen mit Nachdruck auch den Bischöfen.

Nach verschiedenen Unterhandlungen zwischen den Humiliaten und dem Papste, deren Verlauf noch immer nicht klar zutage liegt [12], wurden 1201 die Humiliaten offiziell vom Papste bestätigt.

Die päpstliche Bestätigung wurde 1201 erteilt an drei Zweige der Humiliaten. Der sog. „Erste Orden", ein eigentlicher Ordo Canonicus [13], bestand aus Männern, die sich neben der Handarbeit der Seelsorge widmeten, und einem parallelen Institut für Frauen. Der „Zweite Orden" umfaßte ebenfalls Männer und Frauen; sie lebten nach der gleichen Regel wie der Erste Orden, blieben aber Laien und beschäftigten sich viel mit der Wollweberei [14]. Die Konvente der Männer und der Frauen waren ebenso wie beim Ersten Orden getrennt. Der „Dritte Orden" setzte sich zusammen aus denjenigen Männern und Frauen, die in ihren Häusern und Familien lebten. Sie hatten eine eigene Regel.

Es war wohl aus Nachsicht, daß Innozenz III. 1201 den drei Orden nicht den Namen „Humiliati" beilegte; in einem Briefe 1199 schrieb der Papst, daß sie diesen Namen nicht gerne hörten [15]. In den Bestätigungsbullen erinnert der Papst den Ersten und Zweiten

---

[11]) Zanoni 73—77 weiß die Handlungsweise des Papstes zu würdigen und weist darauf hin, daß man oft dessen Vorgehen mißverstanden hat. So wird beispielsweise Hauck KG IV³ 903 dem außerordentlich ruhig und nachsichtig gehaltenen Brief des Papstes an den Bischof von Metz (MSL 214, 695 ff.), wo u. a. das Bibellesen besprochen wird, nicht gerecht, wenn er sagt: „Innozenz III. galt die Benützung der Bibel gewissermaßen als Reservatrecht der Hierarchie". [12]) Zanoni 64 ff.

[13]) Zanoni 94 ff. (ebenso Pierron 19) gegen Tiraboschi.

[14]) Einer der Faktoren, die dazu führten, daß sich viele aus dem Volke enger zusammenschlossen und dadurch die Humiliatenbewegung förderten, war der ökonomisch wenig günstige Zustand der Wollweber. Das Grundmotiv war ein religiöses, aber die wirtschaftlichen und sozialen Umstände übten einen großen Einfluß aus, wie auch bei den Beginen und Begarden. Vgl. Zanoni 51 ff.; Greven 77. 102 ff. 125; Callaey, O. M. Cap., Les Beggards aux Pays-Bas, in: Annuaire de l'Université de Louvain. Séminaire historique 1911, 443 ss.

[15]) Siehe den schon angeführten Brief MSL 214, 789. Offiziell erhielten sie den Namen 1214 (Tiraboschi, Vetera Humiliatorum Monumenta II ⟨Mediolani 1767⟩ 156—157). Nicht recht begründet scheint mir die Behauptung von Mandonnet, Origines 198¹, daß im Fortlassen des Namens ein bestimmter Plan der römischen Kurie bei neuen Ordensgründungen laischen Ursprunges zu erblicken sei, um später die Hände frei zu haben. — Eigenartig ist, daß Jakob von Vitry noch lange nach 1214 den Namen „Humiliati" als Spottnamen anführt (Hist. Jahrbuch XXXV ⟨1914⟩ 44).

Orden an ihre früheren Beziehungen zu den Ketzern, in der Bestätigungsbulle für den Dritten Orden wird Derartiges dagegen höchstens im Vorübergehen angedeutet.

Es ist nicht möglich, genau anzugeben, inwieweit Innozenz III. die Organisation der Humiliaten selbständig geschaffen, inwieweit er schon Vorhandenes zugelassen oder leicht modifiziert hat. Nur so viel darf als sicher gelten, daß früher das Laienelement das Überwiegende bei den Humiliaten war [16]. Worauf es uns hier vor allem ankommt, ist, die Regel und die Organisation des „Dritten Ordens" kennenzulernen. In der endgültigen Regel hat der Papst, wie er selbst sagt, einiges geändert; wir können aber jetzt nicht genau erkennen, was der Papst gerade geändert hat.

Die Regel für den Dritten Orden der Humiliaten (nur in der Bestätigungsbulle von Innozenz III. 1201 erhalten) [17] ist durchsetzt von asketischen Anwendungen und Begründungen aus der Hl. Schrift. Wir können mit Pierron [18] die Bestimmungen folgendermaßen zusammenfassen:

Das Hauptgewicht wird gelegt auf die Übung der Demut, der Buße, des Gehorsams den Prälaten der Kirche gegenüber, der Geduld und Ertragung in Bezug auf zugefügtes Unrecht, des Gebetes sowie der gegenseitigen christlichen Nächstenliebe. Die Mitglieder haben die Pflicht, den Überschuß der Einkünfte ihrer Handarbeit unter die Armen zu verteilen, den Geistlichen den Zehnten zu entrichten, an allen Mittwochen und Freitagen des Jahres zu fasten, mit Ausnahme von Pfingsten, Weihnachten bis Epiphanie und den andern kirchlichen Feiertagen. Es sollen die sieben kanonischen Gebetsstunden eingehalten werden, wobei jedesmal sieben Vaterunser zu beten sind, dazu noch bei der Prim [19] und Komplet das Apostolische Glaubensbekenntnis. Es war weiter bestimmt worden, daß man einfache, aber nicht allzu schlechte Kleider tragen, die Ehepflichten gewissenhaft erfüllen und sich gegenseitig unterstützen und in Krankheit und Not geistlichen Rat erteilen soll. Wenn ein Mitglied gestorben ist, soll es den andern bekannt gegeben werden, die sich

[16]) Mandonnet hat sich bei seiner Theorie der Gliederung einer Laienbruderschaft in drei verschiedene Gruppen insbesondere auf die Humiliaten berufen und diese Theorie bei der Darstellung der franziskanischen Bewegung verwertet (s. oben S. 17 ff.). Zanoni a. a. O. 91 bemerkt mit Recht, daß die ziemlich verschiedene Gestaltung der drei Orden bei den Humiliaten und beim hl. Franziskus darauf hinweist, daß man nicht mit Mandonnet sich die Sache allzu schematisch denken darf.

[17]) Tiraboschi II 128—134; die Regel für Ersten und Zweiten Orden bei Zanoni 352 ff.

[18]) Vgl. Pierron 16—17.

[19]) Pierron 16 nennt hier Matutin, das steht aber auffallenderweise nicht im Texte, obwohl man es erwarten würde.

dann alle beim Begräbnis einfinden und für den Verstorbenen zwölf Vaterunser und den Psalm Miserere beten sollen. Mit den Mitmenschen sollen alle in Frieden leben und das durch Wucher oder anderweitig ungerecht erworbene Gut zurückgeben, angetane Schmach wieder gutmachen. Alle Mitglieder sind gehalten, täglich drei Vaterunser für die lebenden und ebenso viele für die verstorbenen Mitglieder zu beten sowie ein Vaterunser für den Frieden der Kirche und des ganzen christlichen Volkes. Die Regel schreibt vor, mäßig zu sein im Gebrauche von Speise und Trank und vor dem Essen wie darnach ein Vaterunser zu beten. Besondern Nachdruck legt die Regel auf die Enthaltung vom Eide: derselbe dürfe nur im Notfalle und mit Überlegung geleistet werden. — Ausdrücklich wurde die Erlaubnis erteilt, jeden Sonntag sich an einem passenden Orte zu versammeln, wo einer oder mehrere in der Religion bewanderte Brüder mit Erlaubnis des Diözesanbischofs religiöse Ansprachen und Ermahnungen zu einem erbaulichen Leben und zur Ausübung guter Werke an die versammelten Mitglieder [20] richten konnten. Es wurde aber verboten, über die Glaubenslehren und die Sakramente der Kirche [21] zu predigen.

Wie der Erste und Zweite Orden, hatte auch der Dritte Orden vier Vorsteher [22]. Die Zusammengehörigkeit des Dritten Ordens mit den zwei andern findet einen trefflichen Ausdruck darin, daß auf dem wenigstens alljährlich zu haltenden Generalkapitel vier Vorsteher aus jedem der drei Orden allgemeine Verordnungen aufzustellen hatten [23]. Laien und Kleriker hatten in zeitlichen Angelegenheiten gleiche Rechte, über geistliche jedoch erließen nur die Kleriker Bestimmungen [24].

---

[20]) Pierron 17 deutet an, daß auch für Nichtmitglieder religiöse Ansprachen gehalten werden dürften. Der Regeltext spricht von „convenire ad audiendum Dei verbum", was sich auf die Mitglieder bezieht und fährt dann fort: „... verbum exhortationis proponent hiis qui convenerint ad audiendum verbum Dei", was m. E. nur auf die Mitglieder zu beziehen ist.

[21]) Die Formel „de articulis fidei et sacramentis ecclesiae" hatte einen sehr bestimmten Sinn und bedeutete im 12. Jahrh. die eigentliche katholische Theologie (Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters I 419: Mandonnet, Origines 196[1]).

[22]) Das zeigt uns die sogleich anzuführende Bulle für den Ersten Orden. In der Regel selbst für den Dritten Orden, die „de verbo ad verbum" in der Bestätigungsbulle aufgenommen wurde, findet man merkwürdigerweise nur gesagt, daß sie sich richtet an die „ministri".

[23]) Bulle für den Ersten Orden, Tiraboschi II 144.

[24]) Einige der angeführten Bestimmungen (Betonung der Demut: „humilitatem cordis et mansuetudinem in moribus"; Kleidung: „vestimenta nec nimium nitida nec plurimum abjecta"; Mäßigkeit: „cibus et potus sit parcus et temperatus"; Enthaltung vom Eide) erinnern lebhaft an die im vorigen

In dem Humiliaten-Dritten Orden finden wir verschiedene Züge der früher besprochenen Bruderschaften wieder. Es kann für den ersten Augenblick sehr auffallend scheinen, wenn man beobachtet, daß dieser Dritte Orden, obwohl innerlich viel höher stehend als die Ritterorden-Konfraternitäten, in der Privilegierung dennoch weit hinter diesen zurücksteht. Nur die Mitglieder des Zweiten Ordens dürfen mit den Angehörigen des Ersten Ordens zur Zeit eines Interdiktes den Gottesdienst hinter verschlossenen Türen feiern [25], der Dritte Orden aber wurde dabei gar nicht genannt. Ich möchte diese Erscheinung nicht zurückführen auf eine bewußte Zurücksetzung seitens des Papstes, sondern darin nur eine Bestätigung sehen, daß man sich die Geschichte der Ordensbildungen im 12. und 13. Jahrhundert nicht allzu schematisch denken darf. Wir sahen ja auch das schwankende Verhältnis zwischen der Privilegierung der Johanniter- und Templer-Konfraternitäten. Daß die genannten Konfraternitäten so rasch sich eine starke kirchenrechtliche Stellung erwarben, wird auch teilweise darauf zurückzuführen sein, daß sie tatsächlich eigentliche Unterstützungsbruderschaften waren für zwei damals sehr im Vordergrund stehende Ritterorden.

Wie wir gesehen haben, ist dem Papste Innozenz III. bei der offiziellen endgültigen Gestaltung der drei Humiliatenorden ein großer Einfluß zuzuschreiben. Weil man nun seit einigen Jahren gerade die Anteilnahme des Papstes bei dieser und ähnlichen neuen Ordensgründungen zu Anfang des 13. Jahrhunderts so sehr in den Vordergrund gerückt hat, muß es von besonderer Bedeutung sein, zu sehen, wie das Bruderschaftswesen sich gestaltete bei jenen neuen Orden.

8. Bruderschaften bei dem Hl.-Geist-Orden, den Katholischen Armen und Wiedervereinigten Lombarden.

Eine letzte Gruppe von vorfranziskanischen Bruderschaften begegnet uns in den neuen Orden des beginnenden 13. Jahrhunderts, bei deren Gründung und Regelfestsetzung Innozenz III. einen großen persönlichen Einfluß gehabt hat. Diese Ordensgründungen haben, wie Pierron bemerkt [1], nur eine beschränkte Bedeutung, wenn man sie losgelöst von ihren Begleiterscheinungen betrachtet. Sie gewinnen aber in erheblichem Maße an Bedeutung,

---

Paragraphen (S. 63) aufgeführten waldensischen Gewohnheiten. Ich möchte aber nicht behaupten, daß sie ausreichen, um eine direkte Abhängigkeit anzunehmen. [25]) Tiraboschi II 143 (1201).

[1]) Einleitung S. 1. — Warum wir auch den Hl. Geist-Orden mit einbezogen haben, dürfte aus dem weiteren Text oben klar werden.

wenn man sie im Zusammenhang betrachtet mit jenen Begleiterscheinungen. Pierron hat versucht, diesen Zusammenhang klarzulegen und hat dabei, in den Spuren Mandonnets wandelnd, den Nachdruck auf die Rolle gelegt, welche diese Neugründungen gespielt haben sollen „im Plane der römischen Kirche". Er sieht in jenen Gründungen Versuche und Entwürfe seitens der römischen Kirche, welche gemacht worden sind, ehe man zur endgültigen Lösung der Frage kam, wie die ketzerische Laieninitiative in kirchliche Bahnen gelenkt werden könnte. Die endgültige Lösung wäre dann die Schöpfung der zwei großen Bettelorden zu Beginn des 13. Jahrhunderts, der Predigerbrüder und der Minderbrüder gewesen. Wenn wir nun von den bisherigen Resultaten aus die Richtung des Bruderschaftswesens bei jenen neuen Ordensgründungen des Hl. Geist-Ordens, der Katholischen Armen und der Wiedervereinigten Lombarden weiterverfolgen, wird sich deutlicher zeigen, ob die Ansicht von Pierron auf feststehenden Tatsachen beruht.

Hl. Geist-Orden. Dieser Orden bestand schon vor dem Pontifikat des Papstes Innozenz III. Er umfaßte vorwiegend Laien, wozu wenigstens seit 1198 auch Priester sich gesellten [2]. Es war ein Spitalorden nach dem Vorbilde der Johanniter. Als der Papst in Rom an der Stelle des alten Spitals in der „Schola Saxonum" eine Musteranstalt der Nächstenliebe errichtet hatte, wurde dieses Spital unter der Leitung des Hl. Geist-Ordens mit dem Ordenshaus in Montpellier verbunden durch einen päpstlichen Erlaß [3]. Innozenz zeigte sich für den Hl. Geist-Orden lebhaft interessiert und hat auf die Festsetzung der Regel einen entscheidenden Einfluß gehabt. In dieser Regel [4] begegnet uns im 4. Kapitel die Verbrüderung, wie wir sie bei den früheren Orden vorfanden. In Kapitel 87 [5] wird kurz der Beiträge-Sammler gedacht. Näheres über die Beiträge-Sammlungen und die damit zusammenhängenden Konfraternitäten erfahren wir in der oben schon angeführten Bulle „Inter opera pietatis". Es werden da die Privilegien der schon bekannten Ritterorden-Konfraternitäten erteilt; nur ist die Bestimmung des Nachlasses des siebten Teiles der kirchlichen Buße nicht dabei erwähnt. Die Mitglieder dieser Konfraternitäten des Hl. Geist-Ordens haben sich auch — was bei den Ritterorden-Konfraternitäten nicht hervortritt — mit anderweitigen Werken der Nächstenliebe abgegeben. Es ist von ihnen bekannt, daß sie auf dem Lande oft gemeinsam ein Stück

---

[2]) P. Brune, Histoire de l'Ordre hospitalier du Saint Esprit, Paris 1892, 89 meint, daß schon anfangs auch Kleriker anwesend waren.

[3]) Inter opera pietatis MSL 215, 377 ff. Potth. 2248.

[4]) MSL 217, 1139. [5]) Ebd. 1152.

Ackerland bearbeiteten für die Armen usw. Oft haben sie auch die Gründung von Pfarrkirchen veranlaßt [6].

Die Katholischen Armen. Wie der Hl. Geist-Orden steht auch diese Ordensgründung unter dem Einfluß der besonderen Fürsorge, welche Papst Innozenz dem Orden angedeihen ließ. Man kann in ihm wie in dem unten noch zu behandelnden Orden der Zurückgekehrten Lombarden die praktische Betätigung des Papstes sehen für die Wiedergewinnung der Ketzer. Denn die Angehörigen dieser beiden Orden waren bekehrte Ketzer. Einen eigentlichen Dritten Orden treffen wir bei beiden Orden nicht an [7], wohl aber einiges, was eine Ähnlichkeit damit aufweist.

Als Durandus von Huesca um 1207 sich von der waldensischen [8] Ketzerei bekehrte, scharten sich bald Genossen um ihn. Da sie aber nicht ohne kirchliche Erlaubnis predigen wollten und dies ihnen vielleicht von den Bischöfen nicht gestattet wurde, reiste Durandus mit seinen Genossen 1208 nach Rom, um vom Papste die Erlaubnis zur Predigt zu erbitten. Innozenz prüfte ihren Glauben, ließ sie die Häresie abschwören und gab ihnen eine Regel, bzw. bestätigte ihr „propositum conversationis" [9]. Um sie aber von den Waldensern zu unterscheiden, gab ihnen der Papst den Namen

---

[6]) Nachweislich in der Umgegend von Freiburg (Schweiz), wie mir Prof. G. Schnürer gütigst mitteilte. — Brune, Histoire 154 f. unterscheidet nicht zwischen den eigentlichen „Verbrüderungen" und den Konfraternitäten für das Sammeln von Beiträgen. In späterer Zeit haben sich diese Konfraternitäten und Verbrüderungen, deren Unterschied sich oft verwischt zu haben scheint, weit verbreitet und genossen in hohem Maße den Schutz der Päpste (Brune 155—65).

[7]) Das ist sehr auffallend, weil ja Innozenz den Humiliaten-Dritten Orden als Vorlage hätte benützen können, und mit der Entstehung des Humiliatenordens hat die Entstehung der Katholischen Armen große Ähnlichkeit. Daß der Papst nicht mit dem Humiliaten-Dritten Orden sympathisierte, läßt sich nicht einfach behaupten. Aber vielleicht hat er diesem keine Konkurrenz machen wollen.

[8]) Pierron 24 ff.; Zanoni, Gli Umiliati 78. Pierron hat recht, wenn er betont, daß sie nicht Katharer waren. Seine Bemerkung (27[4], 70[1]), daß einige Forscher irrtümlich zu sehr auf den Inhalt der Glaubensformel achteten, ist richtig. Er hat aber anderswo selbst diesen methodischen Irrtum nahegelegt, als er über die Wiedervereinigten Lombarden schrieb (129): „Natürlich mußten sie die Irrtümer, die sie selbst vor ihrer Aussöhnung mit der Kirche gelehrt und geglaubt hatten, eigens abschwören."

[9]) MSL 215, 1510 ff., auch bei Pierron 172 ff. — Zanoni 78 sagt richtig, daß der Papst ihre „antica regola di vita" bestätigte. Pierron ist hier (27) wie im allgemeinen viel zu sehr geneigt, den Anteil des Papstes in jenen Regelfassungen allzu stark hervortreten zu lassen, obwohl er doch gelegentlich (121) bei den Wiedervereinigten Lombarden hervorhebt, daß die wesentlichen Punkte der neuen Regel „natürlich" dem Hl. Stuhl vorgelegt worden waren.

„Katholische Arme", im Gegensatz zu den Waldensern, die sich „Arme von Lyon" nannten [10].

Dem Orden der Katholischen Armen schlossen sich sogenannte „Freunde" (amici) an. Es waren das fromme Laien, die vorzogen, in der Welt zu leben und dort das Familienleben zu pflegen, aber noch nebenbei sich gewisse religiöse und soziale Pflichten auferlegten, Gebets- und Bußübungen verrichteten usw. Deswegen stellten sie sich auch unter die Aufsicht und Führung der Katholischen Armen, um gleichsam mit diesen ein vollkommenes Leben zu führen und auf diese Weise die Weltpflichten mit den Pflichten der Religion in Einklang zu bringen. Jene, die schriftkundig waren und disputieren konnten, sollten das Laienapostolat gegen die Häresie aufnehmen. Die übrigen hatten zu Hause ein religiöses Familienleben zu führen, nach Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ihre Güter zu verteilen, Handarbeit zu verrichten und die schuldigen Abgaben an die Kirche zu entrichten [11]. Diese Amici der Katholischen Armen erinnern an die Credentes bei den Waldensern [12]. Pierron [13] betrachtet diese Gruppe der „Amici" als Dritten Orden („nach späterer Bezeichnung"). Ein ausreichender Grund zu dieser Behauptung läßt sich aber schwerlich finden. Denn das Institut der Amici weicht so sehr ab von einer eigenen Genossenschaft mit eigener Regel (und eigenem Vorstand) wie z. B. der Humiliaten-Dritte Orden, es steht hinter diesem in der Entwicklung so weit zurück, daß man es höchstens ein Übergangsstadium zu einem späteren Dritten Orden nennen kann. Es ist nicht einmal der Anfang einer eigenen geschlossenen Organisation da und die Satzungen bestehen nur aus ein paar als „Rat" gefaßten Bestimmungen [14].

---

10) M S L 215, 1514, epist. 197.

11) M S L 215, 1513; Pierron 174, art. 8; vgl. ebd. 66 f.

12) Man ist sich nicht darüber einig, ob die Credentes eigentlich zur Sekte gehörten; vgl. Preger, Über die Verfassung der französischen Waldenser in der älteren Zeit (Abh. Bayr. Akad. d. Wiss., hist. Kl. XIX) 688 ff.; Pierron 58; Zanoni 47. So viel darf aber als sicher gelten, daß die Anhänger-Gruppe, die sich früher oder später zur Gruppe der „Credentes" entwickelte, die Beziehungen verkörpert zwischen den förmlich als ketzerische Prediger auftretenden Waldensern und den mehr einfachen Leuten. J. Guiraud, Saint Dominique[6], Paris 1919, 22 nennt sie: „en quelque sorte le tiers ordre de l'hérésie". — In diesem Punkte, d. h. im Institut der Amici bei den Katholischen Armen hat, wie mir scheint, der Papst ganz deutlich sich mehr passiv verhalten als positiv eingegriffen. Er läßt das Institut einfach wie es war bestehen, ohne ihm eine bestimmtere Form zu geben. 13) Ebd. 29[4].

14) „Si qui vero saecularium in nostro voluerint consilio permanere, consulimus, ut exceptis idoneis ad exhortandum et contra haereticos disputandum, caeteri in domibus religiose et ordinate vivendo permaneant, res suas in

In einem Punkte aber mag, wie es mir scheint, das Institut der Amici von besonderer Bedeutung für die Dritten Orden geworden sein, nämlich in der wenn auch nur bedingungsweise erteilten Befreiung von Kriegsdiensten. Durandus, der Vorsteher der Katholischen Armen, hatte sich kurz nach der Gründung seines Ordens an den Papst gewandt mit der Bitte, er möge jene, die in der Welt lebten und sich der Leitung des Ordens unterstellten, von der Pflicht befreien, gegen Christen in den Krieg zu ziehen oder in staatlichen Angelegenheiten den Eid zu leisten. Letzteres war im Grunde auch bei den Humiliaten mit ihrem Verbot des leichtfertigen Eides vorhanden; die förmliche Befreiung von Kriegsdiensten war aber etwas ganz Neues für Leute, die in der Welt lebten [15]. Die Bitte wurde gewährt, jedoch unter der Bedingung, daß die weltliche Behörde damit einverstanden sei [16] und das übrige Volk keinen Anstoß daran nehme [17].

Wir finden bei den Katholischen Armen noch eine Gruppe erwähnt, die scheinbar zu den „Amici" gehörte, aber in Wirklichkeit eine eigene Gruppe darzustellen scheint. Sind ja ihre Satzungen viel bestimmter und ihre Anzahl ist viel größer als die der Amici [18]. Es wird eine derartige Gruppe erwähnt für die Diözese Elne [19]. Sie bestand aus einigen Büßern und Büßerinnen, die „de

iustitia et misericordia dispensando, manibus laborando, decimas, primitias et oblationes Ecclesiae debitas persolvendo."

[15]) Du Cange, Glossarium s. v. „Oblati monasteriorum" pag. 697 al. Qui porro, weist auf eine Bestimmung hin in den Kapitularien Karls des Großen hinsichtlich der „liberorum hominum, qui ad servitium Dei se tradunt, non tam causa devotionis, quam exercitus seu aliarum functionum vitandarum causa". Dies betrifft wohl nur die in den Klöstern lebenden servientes, oblati etc.

[16]) Vgl. das oben (S. 61) Ausgeführte über die Bestimmungen für die Bruderschaften in Frankreich, daß sie nur mit Erlaubnis des Landesherrn und des Bischofs gegründet werden dürften.

[17]) MSL 215, 1514. Pierron 29 bringt diese Bitte des Durandus im Zusammenhang mit ausgeprägten Auffassungen über die Punkte bei den Waldensern. — Während in der ersten Regel für die Wiedervereinigten Lombarden 1210 (MSL 216, 291—2; Pierron 178, art. 5) diese zwei Punkte als übertrieben und unrichtige Auffassungen hervorgehoben werden, finden wir Derartiges in unserm päpstlichen Erlaß nicht, es müßte denn höchstens in den Worten: „sine aliorum praejudicio et scandalo" zu suchen sein. Übrigens beugt aber der Papst jener übertriebenen Auffassung vor durch die hinzugefügte Bedingung: „maxime cum permissione saecularium dominorum". Was der Papst andeutete mit „aliorum praejudicio" wurde in den späteren derartigen Erlassen für die Dritten Orden hinfällig, weil da als Begründung hinzugefügt wurde, daß die Mitglieder die Welt verlassen hatten, d. h. im gewissen Sinne. [18]) Siehe oben S. 72.

[19]) Pierron 41 ff. 66 (hier betrachtet Pierron sie als einfache „Amici").

suis excessibus“ [20] Buße tun und sich unter die Aufsicht und Leitung der Katholischen Armen stellen wollten. Sie hatten sich auf deren Predigt hin bekehrt, das unrecht erworbene Gut wieder zurückerstattet und, was noch übrig blieb, wollten sie gemeinschaftlich besitzen. Sie versprachen, die Keuschheit zu beobachten und wie die Katholischen Armen einen weißen oder grauen Habit zu tragen. Auf Betten wollten sie nicht schlafen, außer wenn sie durch Krankheit dazu gezwungen wären. Von Allerheiligen bis Weihnachten fasteten sie und enthielten sich jeden Freitag von Fischspeisen, wofern nicht Weihnachten, Erscheinung des Herrn oder ein anderes Fest mit Vigil auf diesen Tag fiel. Am Montag, Mittwoch und Samstag, außer wenn Weihnachten auf einen dieser Tage fiel, enthielten sie sich von Fleischspeisen und an Ostern sowie während der vierzigtägigen Fastenzeit desgleichen von Fischspeisen. Jeden Sonntag versammelten sie sich zu gegenseitigen Ermahnungen und Aussprachen. Ihre Gebetsübungen bestanden aus fünfzehn Vaterunsern mit Credo und Miserere, die sie siebenmal im Tage wiederholen mußten. Die Kleriker hingegen verrichteten das kanonische Stundengebet. Vor allem aber wollten sie sich in den Dienst der Armen stellen. Zu diesem Zwecke beschloß einer aus ihnen, ein Haus zu bauen, in dem ein Teil für die Männer und ein anderer für die Frauen bestimmt war. Das Haus selbst sollte zugleich eine Zufluchtsstätte sein für Unbemittelte und Kranke, ein Pflegehaus für ausgesetzte Kinder und arme, schwangere Frauen.

Alle die genannten Bestimmungen für die Büßer und Büßerinnen, die wir nach Pierron wiedergegeben haben, wurden vom Papste dem Bischofe von Elne zur Untersuchung mitgeteilt. Nun wissen wir aber nicht, zu welchem Ergebnis diese Untersuchung führte [21]. Es ist sogar aus dem genannten Briefe des Papstes nicht ersichtlich, ob die Gruppe schon nach den angeführten Satzungen lebte oder nur den Vorsatz dazu gemacht hatte. Letzteres scheint, wenigstens auf den ersten Blick, wahrscheinlich. Man hat wohl in dem Komplex eine von Durandus verfaßte Regel für jene Büßergruppe zu sehen. Ein eigentlicher Dritter Orden war es schon deshalb nicht [22], weil die Ehe ausgeschlossen war. Daß eigentlich ein Kommunitätsleben beabsichtigt war, möchte die Bestimmung, alles gemeinschaftlich zu besitzen und kein Eigentum zu haben, nahelegen, aber andererseits scheint solches ausgeschlossen durch die Bestimmung, jeden Sonntag sich zu versammeln. Das Haus,

---

[20]) Vgl. den Brief des Papstes Innozenz in: M S L 216, 601—602, wo die Bestimmungen für jene Büßer aufgezählt werden.

[21]) Das sagt auch Pierron 43 f., womit aber das von ihm auf S. 66 Ausgeführte nicht recht zu stimmen scheint.

[22]) Pierron 41 ff., 66 betont etwas zu stark die Ähnlichkeit mit dem

welches gebaut werden sollte, war jedenfalls für eine Kommunität bestimmt und wahrscheinlich sollte es alle Mitglieder umfassen.

Die Wiedervereinigten Lombarden. Viel Ähnlichkeit mit dem Orden der Katholischen Armen weist der Orden der sog. Wiedervereinigten Lombarden auf, der im Jahre 1210 in Italien seinen Ursprung nahm. Die „Lombardischen Armen" stammen von den nicht mit der Kirche ausgesöhnten Humiliaten [23]. Der neue Orden wurde von Bernhard Primus gegründet, einem lombardischen Armen [24], der im Jahre 1210 mit einigen Genossen zum Papste kam und ihn bat, wieder mit der Kirche ausgesöhnt zu werden. Sie bekamen eine Regel, deren wesentlichen Punkte Bernhard selbst vorgelegt haben mag und die der Regel der Katholischen Armen ziemlich ähnlich ist. Bei ihnen findet sich ebenso das Institut der Amici, das dieselben Züge aufweist (sowohl in der ersten Regel 1210, wie in der zweiten des Jahres 1212 [25]) wie bei den Katholischen Armen, nur daß beide Male die Verpflichtung betont wird, durch Betrug erworbenes Gut „ipsis et non aliis" wiederzugeben. Wir brauchen daher nicht weiter darauf einzugehen. Nur sei nochmals hervorgehoben, daß von einer Entwicklung des Ordenslebens, die von Papst Innozenz systematisch bis zur Gründung des Franziskanerordens in die Wege geleitet sein soll, nicht viel zu sehen ist, zumal wenn man auf das Bruderschaftsleben der Amici sieht.

Am Ende dieses Kapitels seien kurz die bisherigen Ergebnisse zusammengefaßt.

1. Unsere Untersuchung des vorfranziskanischen Bruderschaftswesens zeigte, daß nicht eine regelmäßig fortschreitende, sondern eine oft schwankende Entwicklung jenes Bruderschaftswesens anzunehmen ist. Wir sind auf verschiedene Einzelbestimmungen gestoßen, die wir später beim franziskanischen Dritten Orden wiederkehren sehen werden. Erst später wird sich im Anschluß an die Urregel des franziskanischen Dritten Ordens zeigen lassen, was in jener Regel neu auftritt und was von der Vorzeit herrührt, bzw. den zeitlichen geistlichen Strömungen zuzuweisen

---

Humiliaten-Dritten Orden und dem franziskanischen Dritten Orden. Diese Gruppe gehört wohl zu den geschichtlichen Vorstufen des späteren „Ordo Poenitentium B. Mariae-Magdalenae". Vgl. A. Simon, L'Ordre des Pénitentes de S^e^. Marie-Madeleine en Allemagne, Fribourg (Suisse) 1918, 1—10.

[23]) Pierron 117 ff.; Zanoni, Gli Umiliati 79—86 (bes. 84—86).

[24]) Die Beweisführung bei Pierron 121—122 scheint mir nicht glücklich gewählt (vgl. oben S. 71 [8]). Es scheint mir aber kein Grund vorhanden, zu zweifeln, daß Bernhard Primus wirklich Lombardischer Arme war.

[25]) MSL 216, 292 und 649 (Pierron 178, n. 9; 181, n. 11).

ist. Dabei wird die Frage, ob eine direkte Vorlage für die Urregel des franziskanischen Dritten Ordens nachweisbar ist, zur Erörterung kommen.

2. Es konnte festgestellt werden, daß für die kirchenrechtliche Stellung und speziell für die Privilegierung der Bruderschaften die Konfraternitäten der Ritterorden besondere Bedeutung haben.

3. Die persönliche Anteilnahme des Papstes Innozenz III. an den neuen Ordensgründungen des ausgehenden 12. und anfangenden 13. Jahrhunderts trat deutlich hervor. Es zeigten sich aber keine feste Stützpunkte für die Ansicht Pierrons — im Anschluß an Mandonnet — daß die Entstehung dieser neuen Orden zu betrachten sei als eine Kette von systematischen Versuchen und Entwürfen des Papstes, um die Häresie des Mittelalters in kirchliche Bahnen zu lenken, bis endlich die Lösung gefunden wurde in der Schöpfung der zwei großen Bettelorden[26]. Statt eines streng planmäßigen Vorgehens des Papstes nach der Auffassung Pierrons, beobachteten wir immer wieder, wie der Papst sich einfach der natürlichen Entwicklung angepaßt hat, was sich vor allem zeigte hinsichtlich des Gedankens, die Weltleute den neuen Orden (Hl.-Geist-Orden, Katholische Armen, Wiedervereinigte Lombarden) anzugliedern. Hier trat der Papst nicht präzeptiv auf, sondern nur direktiv.

Nachdem wir nun das vorfranziskanische Bruderschaftswesen als Vorstufe zur Entstehung des franziskanischen Dritten Ordens untersucht haben, sind wir in der Lage, die Quellenaussagen über die Anfänge des franziskanischen Dritten Ordens nach ihrem wirklichen, vollen Wert zu erfassen.

---

[26]) Pierron 1.

Drittes Kapitel.

Die Anfänge des franziskanischen Dritten Ordens nach den Quellen.

Alle Quellen[1], die über das Leben des hl. Franziskus berichten, sind einstimmig in der Betonung, daß der Heilige durch seine Persönlichkeit und durch sein Wort einen tiefen Eindruck auf das Volk gemacht und eine tatsächliche franziskanische Bewegung im 13. Jahrhundert hervorgerufen hat. Sie erzählen von unmittelbaren Nachfolgern, die sich dem Heiligen anschlossen und sich zu ihm gesellten. Sie erwähnen weiter Frauen, die mit der hl. Klara von Assisi der Leitung des hl. Franziskus sich unterstellten, nachdem diese in das Kloster San Damiano eingezogen war. Auch von Weltleuten ist die Rede, die sich in einer oder anderer Weise unter die Führung des Heiligen stellten, indem sie aber weiterhin wie bisher in ihrem Familienkreise verblieben.

Der Anschluß von Weltleuten, die in ihrem weltlichen Berufe blieben, fand in verschiedener Weise statt. So erzählt Celano[2] von einer Frau aus Pulciano, die sich an Franziskus wandte, als dieser sich nach Cortona begab. Sie beklagte sich sehr über ihren Mann. Franziskus hörte zu und versprach ihr die Besserung ihres Mannes. Dies traf in Wirklichkeit zu, und auf den Vorschlag der Frau lebten sie seitdem keusch. Bernardus de Bessa erzählt von einem Weltpriester, der in den Franziskanerorden eintreten, aber weiterhin seine Kirche versehen wollte. Franziskus habe darin nicht zustimmen wollen, ihm aber eine Lebensweise und bestimmte Kleidung vorgeschrieben. Es wurde ihm als Pflicht auferlegt, alljährlich die Reste seiner Einkünfte den Armen auszuteilen[3]. — Eine Art spezieller Kleidung schrieb Franziskus auch seinem Freunde Orlando, Grafen von Chiusi, vor, wie in der

---

1) Siehe die Übersicht über die Quellen bei Boehmer, Analekten LXIII ff.; L. Lemmens, O. F. M., Testimonia minora saec. XIII de S. P. Francisco, in: AFH I ⟨1908⟩ 68 ff., 248 ff.; die neueste Übersicht bietet V. Facchinetti, O. F. M., San Francesco d' Assisi, Milano 1921, XV ff.

2) Legenda secunda, pars 2, cap. 9 (ed. Ed. Alenconiensis, O. Cap., Romae 1906, 198). — Daß Franziskus der Frau die Enthaltsamkeit auferlegt habe, wie Jörgensen-Ledreborg, Der hl. Franz v. Assisi, Kempten 1908, 521 sagt, steht nicht im Text, obwohl diese Auffassung nahegelegt wird.

3) AF III 686. — Gewöhnlich wird diese Tatsache auf die Einkleidung in den Dritten Orden bezogen. Dies stimmt aber nicht genau mit dem Texte überein, insoweit nämlich Bernhard seine Mitteilung anführt zum Beweise, daß Franziskus sich mit der Stiftung von drei Orden noch nicht zufrieden gab. Letzteres kann aber natürlich ebensogut eine persönliche Auffassung sein von Bernhard, der in dieser Weise die Erzählung — welche er, nach seinen eigenen Worten, vom Hörensagen hat — weitergibt.

Schenkungsurkunde des Alvernaberges, welche seine Söhne im Jahre 1274 ausstellten, ausdrücklich hervorgehoben wird[4]. — In verschiedenen Quellen ist die Rede von den Beziehungen der frommen Jacoba di Settesoli von Rom zum hl. Franziskus. Ihre großmütige Schenkung an den Römischen Stuhl wird von späteren Schriftstellern zurückgeführt auf den Rat des Heiligen und auch in Zusammenhang gebracht mit dem Geist des Dritten Ordens[5].

Die angeführten Stellen beziehen sich alle nur auf Einzelpersonen. In der Legenda der hl. Klara wird aber auch eine Gruppe von Personen erwähnt, die sich der hl. Klara und so mittelbar dem hl. Franziskus anschließen, indem sie die klösterliche Lebensweise gewissermaßen in ihr weltliches Haus zu verpflanzen sich bemühen[6].

Alles dies erinnert an die immer wieder hervortretende Gewohnheit — wie wir im vorigen Kapitel gesehen —, daß Weltleute in einer oder anderer Weise dem Ordensleben sich anschließen wollen. Auch an jene Form des Anschlusses, daß Reklusen sich bei Klostergründungen ansiedelten, findet sich eine Reminiszenz in den Quellen zum Leben des hl. Franziskus. Der Heilige habe nämlich der berühmten Rekluse Praxedis das religiöse Kleid mit wollenem Gürtel erteilt und sie, ganz gegen seine Gewohnheit, zum Gehorsam zugelassen[7].

---

[4]) B F IV 156 Anm. h: „.... corrigeam corinceam, quem dictus B. Franciscus benedixit eidemque Comiti Orlando suis manibus cinxit, quando ille habitum sumpsit..." In Annales Franciscaines LX ⟨1921⟩ 141 wird allzu frei übersetzt: „als er in den Dritten Orden aufgenommen wurde". Vorsichtiger mit Recht äußert sich Cuthbert, O. Cap., Life of St. Francis of Assisi², London 1913, 272.

[5]) Siehe E. d'Alençon, O. Cap., Jacqueline de Settesoli, in: EF II ⟨1899⟩ 5—20; 225—242 (auch einzeln erschienen); Sabatier, Speculum Perfectionis..., Paris 1898, 273—277. — E. d'Alençon 237 setzt den Eintritt in den Dritten Orden voraus; weniger bestimmt spricht mit Recht Cuthbert, Life of S. Fr. 272.

[6]) Legenda Sanctae Clarae Virginis, ed. F. Pennacchi, Assisi 1910, 17: „Innumerae virgines, Clarae rumoribus excitatae, dum ad claustralem vitam transire non praevalent, in patriis domibus sine regula regulariter vivere student."

[7]) Thomas v. Celano in: Tractatus de Miraculis (S. Francisci), n. 181 (ed. Alenconiensis 423): „Praxedis, religiosarum famosissima ... apud sanctum Franciscum familiaritatis gratiam commeruit specialem. Nam quod nulli feminae alteri fecit, ad obedientiam eam suscepit, pia devotione concedens ei religionis habitum, tunicam videlicet atque chordam." Der Autor spielt hier vielleicht an auf das Verbot der Minderbrüder-Regel (1221): „Et nulla penitus mulier ab aliquo fratre recipiatur ad obedientiam, sed dato sibi consilio spirituali ubi voluerit agat poenitentiam" (Lemmens, Opuscula S. P. Fr., Quaracchi 1904, 41; Boehmer, Analekten 13). Mit Recht weist Wyngaert, Examen des théories du R. P. Mandonnet sur l'Ordo de Poeni-

Was wir bis jetzt anführten, bezieht sich nicht unmittelbar auf den franziskanischen Dritten Orden, läßt uns aber die Zeitumstände erkennen, aus denen der Dritte Orden erwachsen ist. Bevor wir uns nun aber den Quellenaussagen zuwenden, um daraus ein Bild zu gewinnen von den Anfängen des Dritten Ordens, sei vorab auf ein paar Richtlinien hingewiesen, die wir bei der Quellenverwertung immer im Auge behalten müssen.

a) Die mittelalterlichen Quellen sind vor allem nicht zu bemessen nach der jetzigen historischen Berichterstattung. Der mittelalterliche Geschichtschreiber gab sich viel weniger Mühe, als wir es für selbstverständlich halten, den Tatsachen ein objektives, völlig abgeklärtes Urteil abzugewinnen. Darum lag es dem mittelalterlichen Geschichtschreiber im allgemeinen gewöhnlich fern, sich die Wichtigkeit verschiedener noch im Fluß der Entwicklung sich befindenden Ansätze zu neuen Genossenschaftsbildungen zum Bewußtsein zu führen und als solche darzustellen. Daher müssen oft aus allen Ecken Einzelheiten zusammengebracht werden, um jetzt daraus ein wenigstens annähernd vollständiges Bild entwerfen zu können. Dies trifft auch zu bei den mittelalterlichen Quellen für die Anfänge des franziskanischen Dritten Ordens [8]. Aber dabei bietet glücklicherweise gerade das ungemein reiche und vielgestaltige franziskanische Quellenmaterial den nicht zu unterschätzenden Vorteil, daß man Texte gegeneinander abwägen kann [9], was öfters ganz neue Perspektiven öffnet für die Beurteilung des inneren Wesens und der Auswirkung der franziskanischen Bewegung. Selbstverständlich ist aber hier vor allem ein sehr umsichtiges Vorgehen nötig, wobei man für jeden Schritt Verantwortung abzulegen bzw. sich gegen andere vorgebrachte Meinungen zu verteidigen hat.

b) Ein Überblick über die vielen in Betracht kommenden Quellen läßt uns sofort verschiedene Gruppen erkennen, die jedesmal einzelne Besonderheiten über den Dritten Orden mit-

---

tentia, in: N F V ⟨1922⟩ 246, Anm. 72 hin auf diese Deutung jenes Verbotes; vgl. auch Cuthbert, Life of S. Fr. 279² und was wir oben S. 41 ausführten über das Oblatenwesen in späterer Zeit.

[8]) Ganz zutreffend sagt Sabatier in einer Studie über den Portiuncula-Ablaß (in der Übersetzung seiner Franziskusbiographie von M. Lisco, 2. Aufl., Berlin 1897, 366): „Vor allen Dingen darf man jene Heiligen-Biographien nicht vom historischen Standpunkt der Gegenwart beurteilen. Das hieße, sie überhaupt nicht verstehen ... Was uns am wissenswertesten dünkt, erfahren wir grade am wenigsten."

[9]) Darauf weist auch H. Tilemann, Studien zur Individualität des Franziskus von Assisi, Leipzig 1914, 27 hin, der durch seine Studie gezeigt hat, welch tieferes Verständnis der franziskanischen Bewegung durch eine derartige kritische Untersuchung ermöglicht wird.

teilen. Aus jener Tatsache ergibt sich nun, daß man nicht ausschließlich chronologisch vorgehen darf, sondern vor allem auf den Zusammenhang jener Gruppen achten muß, um den Quellenwert jener Mitteilungen einzeln prüfen zu können.

Im allgemeinen fällt es bei der Durchmusterung der Quellen auf, daß die Mitteilungen im großen und ganzen immer an Klarheit und Bestimmtheit gewinnen. Das legt nun sofort die methodische Frage nahe: wie hat man über derartige spätere Verdeutlichung in den Quellen zu urteilen? Man würde sicherlich fehlgehen, wenn man durch eine allzu mechanische Anwendung der „historischen Methode" von vornherein alle späteren deutlicheren Mitteilungen betrachten wollte als nur phantastische Aufschmückung ohne historischen Wert. Wir haben im Gegenteil bei jeder einzelnen Aussage der Quellen den Quellenwert einzeln zu untersuchen, um dann zur Einsicht zu gelangen, ob die deutlichere Angabe als historischer Beweisgrund oder nur als praktisch wertlose Phantasie in Betracht kommt.

Bei der nun folgenden Quellenuntersuchung halten wir uns an die zeitliche Reihenfolge, ohne dabei aber die angedeuteten zusammengehörenden Gruppen auseinanderzurücken.

1. Thomas von Celano, der im Jahre 1229[10] seine Franziskusbiographie vollendete, berichtet, daß Franziskus den vielen, die sich dauernd unter seine Führung stellen wollten, entgegengekommen sei, indem er ihnen eine „norma vitae" gegeben habe und ihnen vorangetreten sei als Führer des dreifachen Heeres der zum Heile gelangenden Christen[11]. Aus seinen Worten, in ihrem Zusammenhang betrachtet, tritt ganz deutlich die Auffassung hervor, daß sich um Franziskus drei Gruppen gebildet haben, die jede mit einer bestimmten vom hl. Franziskus erteilten Regel das Heil ihrer Seele zu sichern sich bemühen. Wenn

[10]) Für derartige allgemein anerkannte Datierungen usw. sei ein für allemal hingewiesen auf Boehmer, Analekten LXIII ff. und meine: Franziskus-Forschung, München 1917 (siehe Register). — Nur wo es sich handelt um umstrittene Datierung, Authentizität usw., werden wir unsere Stellungnahme im einzelnen begründen.

[11]) „Coeperunt multi de populo, nobiles et ignobiles, clerici et laici, divina inspiratione compuncti, ad sanctum Franciscum accedere, cupientes sub ejus disciplina et magisterio perpetuo militare. Quos omnes sanctus Dei, velut caelestis gratiae rivus uberrimus charismatum imbribus rigans, agrum cordis ipsorum virtutum floribus exornabat: egregius nempe artifex, ad cujus formam, regulam et doctrinam, efferendo praeconio, in utroque sexu Christi renovatur Ecclesia et trina triumphat militia salvandorum. Omnibus quoque tribuebat normam vitae, ac salutis viam in omni gradu veraciter demonstrabat" (Legenda prima, pars 1a, cap. 15, ed. Alenconiensis 40).

Celano in seiner Biographie auch chronologisch vorgehen will (nach dem Vorwort), so ist ihm das aber gar nicht immer gelungen. Auch in dem uns beschäftigenden Passus wirft er — nachdem er von der Rückkehr des hl. Franziskus aus Rom gesprochen hat —, wie öfters, ein Streiflicht über das ganze Leben und Streben des Heiligen, ohne irgendwie den Eindruck zu wecken, als wolle er das Vorhandensein jener drei Gruppen schon bei jener Rückkehr aus Rom behaupten[12]. Über den Inhalt jener Lebensregel für die drei Gruppen sagt Celano nichts. Aus der Weise aber, wie er diese drei Gruppen nebeneinander stellt, muß u. E. abgeleitet werden, daß er eine bestimmte Regel für alle Mitglieder jeder Gruppe im Auge hat, so daß man an eine offizielle Regel zu denken hat[13].

Was den Quellenwert betrifft, so ist weder eine prinzipielle Einwendung gegen die Wahrheitsliebe des Berichterstatters zu erheben[14], noch ein spezieller Grund ersichtlich, warum er in dem betreffenden Passus etwa die historischen Tatsachen einseitig gedeutet oder bewußt geändert bzw. in ein gewisses Dunkel gehüllt hätte[15].

Anklänge an das Zeugnis Celanos — öfters mit teilweise wörtlicher Entlehnung — kehren in den späteren Quellen immer wieder. Daneben bieten diese Quellen aber auch manches Neue, welches nach kritischer Prüfung sich als wertvolles Quellenmaterial ergibt.

2. In den eigentlichen Bearbeitungen der Celano-Schrift stoßen wir auf eine über ihn hinausgehende Erwähnung des Dritten Ordens nur bei Julian von Speier. Sowohl in seinem liturgischen Reimoffizium auf den hl. Franziskus[16] als

---

[12]) Vgl. A. v. d. Wyngaert, O. F. M., Examen des Théories du R. P. Mandonnet sur l'Ordo de Poenitentia, in: NF VI ⟨1923⟩ 6 f. gegen Mandonnet, Origines 201 f.

[13]) Also nicht nur an jene Anweisungen, welche der Heilige einzelnen Personen erteilte, wie wir oben (S. 77 f.) einige erwähnten.

[14]) Zu diesem festen Ergebnis hat die Diskussion über Celano geführt; siehe H. Tilemann, Studien zur Individualität 13 ff. und meine: Franziskus-Forschung, Register s. v.: Thomas von Celano.

[15]) In diesem Sinne spricht Mandonnet, Origines 200 ss. Die Auffassung Mandonnets läßt sich nicht aufrechterhalten. Siehe die kritische Prüfung bei Wyngaert, Examen des Théories du R. P. Mandonnet..., in: NF V ⟨1922⟩ 229—248; VI ⟨1923⟩ 5—16.

[16] „Sub typo trium ordinum | tres nutu Dei previo | ecclesias erexit. — Tres ordines hic ordinat | primumque fratrum nominat | minorum pauperumque | fit dominarum medius | sed penitentum tertius | sexum capit utrumque" (H. Felder, O. Cap., Die liturgischen Reimoffizien ... von Julian von Speier, Freiburg ⟨Schw.⟩ 1901, 115, 121).

in seiner Franziskuslegende „Ad hoc quorundam“[17] wird die Entstehung des Dritten Ordens erzählt. An beiden Stellen wird hingewiesen auf die symbolische Andeutung in den von Franziskus wiederhergestellten drei Kirchlein und der Name des Dritten Ordens als: „Orden der Büßenden“ angegeben. Auch tritt deutlich hervor, daß der Orden für beiderlei Geschlecht der Weltleute gestiftet worden ist.

Es ist für unsern Zweck von nebensächlicher Bedeutung, welcher von diesen zwei Quellen die Priorität zukommt, dem Offizium oder der Legende[18]. Beide berichten nämlich gemeinsam das Wichtigste. Es sei nur darauf hingewiesen, daß beide Quellen den Anteil des hl. Franziskus an der Gründung des Dritten Ordens deutlich hervortreten lassen, während nur die Legende bestimmterweise von einer Regel spricht, wie sie auch die Bestimmung des Dritten Ordens für alle schärfer zum Ausdruck bringt.

Jene zwei Bearbeitungen der Celano-Schrift verdeutlichen die Worte des Celano, aber in einer Weise, daß gar kein Grund

[17] „At illud [drei Kirchlein wiederherstellen] nimirum nutu Dei previo per hoc existimo figuratum, quod et ipse vir simplex mirabiliter adimplevit, qui tres celebres ordines, de quibus suo loco vel breviter tangendum est, inchoans, ipsos ad perfectionis statum vita verboque provexit“ (Ortroy, La Légende de S. Fr. par Julien de Spire, in: AB XXI ⟨1902⟩ 168, n. 14). — „Mirabantur viri litterati ... videntes ad ipsum nobiles et ignobiles, divites et egenos turmatim confluere eique veluti novo sideri in tenebris orienti, sollerter intendere. Omni namque ordini, conditioni, aetati et sexui congruenter documenta salutis impendit. Omnibus vivendi regulam tribuit, cujus hodie felicem ducatum in utroque sexu sequentium triumphare se gaudet Ecclesia, triplici militia salvandorum. Tres enim, ut supra tetigimus ⟨p. 168⟩, ordines ordinavit; quorum primum ipse professione simul et habitu super omnes excellentissime tenuit, quem et Ordinem Fratrum Minorum, sicut in Regula scripserat, appellavit. Secundus etiam, qui supra memoratus est, Pauperum Dominarum et virginum felix ab eo sumpsit exordium. Tertius quoque non mediocris perfectionis Ordo Poenitentium dicitur, qui clericis et laicis, virginibus continentibus conjugatisque communis sexum salubriter utrumque complectitur“ (173, n. 23).

[18]) Für diese ziemlich verwickelte Frage siehe vor allem: H. Felder, O. Cap., Die liturgischen Reimoffizien, Freiburg ⟨Schw.⟩ 1901, bes. 63 f., 168 ff.; v. Ortroy, S. J., La Légende ..., in: AB XXI ⟨1902⟩ 148 ff. In den genannten Studien wird die weitere Literatur über diese Frage herangezogen. Wir gehen darauf nicht weiter ein, weil die verschiedenen Datierungsmöglichkeiten (zwischen 1230—1239), soweit wir sehen, keine Anhaltspunkte bringen, welche für den Quellenwert jener beiden Berichte einen wesentlichen Unterschied herbeiführen würden. Nur sei bemerkt, daß das Offizium sicher vor dem Jahre 1235 entstanden ist (vielleicht schon vor dem Jahre 1230) und daß Felder (168 ff.) u. A. die Legende dem Julian von Speier als Autor absprechen — wir hätten sodann zwei Gewährsmänner für den Dritten Orden —, während Ortroy u. A. an dessen Autorschaft bestimmt festhalten.

zur Verdächtigung des historischen Wertes sich ergibt. Sie bieten wichtige Ergänzungen, was den Namen des Dritten Ordens betrifft und zeigen, daß man sich für den Dritten Orden stark interessierte. Aber auch in dieser Hinsicht läßt sich kein Grund zur Verdächtigung ausfindig machen, weshalb wir dies alles als wertvolles Quellenmaterial zu betrachten haben. Auf die Angabe des Namens kommen wir später noch zu sprechen.

Die Legende „Ad hoc quorundam" ist nach Felder (32) als Chorlegende zu betrachten, weil sie dafür sich viel besser eignet als ihre Vorlage: die Celano-Schrift, und weil fast nur in dieser Hinsicht ein vernünftiger Grund sich denken läßt für die Inangriffnahme einer nahezu sklavischen Bearbeitung der Celano-Schrift. Wie gesagt, tritt das Interesse für den Dritten Orden stark in den Vordergrund, was sich ebenso zeigt in einer anderen späteren Chorlegende, die sich fast wörtlich an die Celano-Schrift anschließt, aber noch deutlicher auf den Dritten Orden hinweist[19].

Eine eigene Stellung nehmen in dieser Hinsicht, nämlich was die Erwähnung des Dritten Ordens betrifft, die liturgischen Lesungen des Franziskusoffiziums im Dominikanerorden ein, worauf wir aber unten noch zu sprechen kommen.

3. In einer Vita Gregorii IX wird ein entscheidender Anteil an der Stiftung des Dritten Ordens dem Kardinal Hugolin (später Papst Gregor IX) zugesprochen[20]. Es heißt da, daß der Kardinal die zwei neuen Orden der Klarissen und der Büßer eingesetzt und stark gefördert habe. Der Anteil des hl. Franz tritt ganz in den Hintergrund, und der Autor beabsichtigt ganz deutlich die Anteilnahme des Kardinals Hugolin scharf hervortreten zu lassen. Mit dieser Tendenz ist zu rechnen, um so mehr, weil der Anteil des Kardinals an der Stiftung des Minderbrüderordens sicher zu stark betont ist. Soviel ist aber mit Sicherheit aus dieser

---

[19]) „Tres ordines beatus iste sanctus ⟨Franciscus⟩ ordinavit, sicut in tribus ecclesiis, quas refecerat primitus, licet egerat ignoranter, fuerit figuratum, unicuique tribuens vitae normam" ⟨das Weitere wörtlich nach Celano⟩ (ed. L. Lemmens, in: AFH I ⟨1908⟩ 258, lectio 7a). Auch Celano selbst verfaßte, auf die Bitte Benedikts von Arezzo, eine kleine liturgische Legende (bei Alençon 435 ss.), in welcher der Dritte Orden nicht erwähnt wird, ebensowenig wie der Klarissenorden, über welchen er in der Franziskusbiographie so ausführlich berichtet hat. Gerade dieser letzte Punkt verbietet, das Nichthervorheben des Dritten Ordens auszubeuten als ein Zeichen von geringerem Interesse.

[20]) „Cujus officii tempore poenitentium et dominarum inclusarum novos instituit ordines et ad summum usque provexit. Minorum etiam ordinem... informavit informem, beatum Franciscum eis ministrum praeficiens et rectorem" (ed. L. Lemmens, in: AFH I ⟨1908⟩ 70; oben S. 12 Anm. 18).

Vita festzustellen, daß Kardinal Hugolin auf die Gründung des Dritten Ordens einen entscheidenden Einfluß gehabt hat. Er selbst nennt aber als Papst (im Jahre 1238) den hl. Franziskus in ganz bestimmter Weise als den eigentlichen Stifter[21].

4. Auffallenderweise wird in einer Brevierlektion des Dominikanerordens, geschrieben um das Jahr 1250, der franziskanische Dritte Orden gar nicht erwähnt, während die Orden der Minderbrüder und der Klarissen ausdrücklich genannt werden[22]. Auch der Dominikaner Humbert de Romans († 1277) gedenkt in seiner Predigtskizze über den „Ordo de poenitentia" mit keinem Worte des hl. Franziskus oder der Minderbrüder[23]. Den positiven Aussagen der oben angeführten zuverlässigen Quellen vermag aber diese rein negative Nichterwähnung nicht ihre Kraft zu nehmen. Es sind übrigens annehmbare Gründe dafür anzugeben, warum der franziskanische Dritte Orden in diesen Quellen nicht genannt wird. Es konnte nämlich Humbert de Romans ganz naturgemäß dazu gebracht werden, seine Predigtskizze möglichst objektiv ohne irgendwelche Beziehung zu einem Orden zu gestalten, weil einerseits sowohl die Dominikaner als die

---

[21]) B F I 241 f. (Brief an die sel. Agnes von Böhmen): ⟨Franciscus⟩, „qui ... commissae sibi desuper gerendo fideliter legationis officium, Patris aeterni Filio grande lucrum attulit animarum, institutis per ipsum ... per orbis latitudinem tribus Ordinibus ...".

[22]) „Hunc ⟨s. Franciscum⟩ felix pater Hugolinus ... fovendum suscepit; qui tandem ... ipsum et ejus ordinis fratres pio studio enutrivit. De quorum plantario Dominarum pauperum ordinem praecisum sollicitudine multa provexit. Coeperunt itaque multi mundum relinquere ad almi patris magisterium convolantes. Quibus regulam tradidit, facundia sermonis incultam, sed cultu operis operose fecundam, vivendi normam verbo eis et exemplo exponens" (Lemmens, in: A F H I ⟨1908⟩ 260, lectio 4a). Die Worte: „Coeperunt itaque — exponens" können wohl nur auf die Minderbrüder bezogen werden.

[23]) „Quia vero multi sunt, qui solent dicere, quod non possunt in seculo penitentiam agere nec religiones volunt intrare, quia non possunt continere, vel non possunt propter matrimonia, ecce providentia divina ad tollendam hujusmodi excusationem ordinavit, ut esset in medio mundi quidam modus faciendi poenitentiam; et approbatus est a Domino papa et multis gratiis et privilegiis insignitus, quem assumunt fratres hii, qui dicuntur de poenitentia. Qui licet uxores habere possint et in medio prave et perverse vacationis commorantur, tamen cavent a peccatis et ab officiis, quibus sunt annexa peccata, et habitum humilem in signum penitentie deferunt, habentes certa statuta statui penitentie competentia, secundum que viventes in mundo vivunt in statu penitentie. Et multi magni genere tam viri quam mulieres, maxime in Italie partibus, hujusmodi statum vivendi assumpserunt" (Bibl. max. vet. Patrum XXV, Lugduni 1677, 475, und neuestens nach einer Nürnberger Handschrift hrsg. von L. Oliger, O. F. M., in: Studi Francescani ⟨Numero Speciale⟩: VII° Centenario del Terz' Ordine, Arezzo 1921, 58).

Minderbrüder sich der Poenitentes annahmen [24] und andererseits die rechtliche Beziehung zwischen franziskanischem Dritten Orden und Minderbrüdern im 13. Jahrhundert schwankend war (in der „Regula antiqua" war keine rechtliche Abhängigkeit vorgeschrieben). Und was die Brevierlektion betrifft, so ist diese wahrscheinlich das Werk Humberts [25], und gelten, auch abgesehen davon, für sie die angegebenen Gründe, den franziskanischen Dritten Orden nicht speziell zu erwähnen.

5. Der hl. Bonaventura spricht an zwei Stellen seiner Franziskusbiographie (1260—1263) über den Dritten Orden. Er bringt fast wörtlich die Texte von Celano und Julian von Speier [26]. Neu ist die Angabe, daß Franziskus selbst den Dritten Orden genannt habe: Ordo fratrum de poenitentia. Welcher Quellenwert aber diesen Worten zukommt, ist schwerlich zu entscheiden; vielleicht hat Bonaventura nur seine Interpretation des Julianischen Textes bieten wollen [27].

---

[24]) In diesem Sinne auch Oliger (siehe vorhergehende Anm.), der darauf aufmerksam macht, daß die Dominikaner den franziskanischen Dritten Orden nachahmten; vgl. Mandonnet, Règles 208—215 über die Regel Munios de Zamora (1285) für die Dominikaner-Tertiaren.

[25]) Diese Brevierlegende ist, wie Lemmens (A F H I 261) hervorhebt, ein Auszug aus der Legenda „Quasi stella". Nach ihm ist diese Legenda „Quasi stella" demselben Autor zuzuschreiben als die obengenannte „Vita Gregorii IX" (A F H I 72, 261 f.). Der Auszug als Brevierlektion ist wahrscheinlich dem Humbert de Romans zu verdanken, weil dieser stark beteiligt war an der Neuordnung des Officium ecclesiasticum für den Dominikanerorden nach dem Jahre 1244 und speziell, was die Abfassung des Lektionariums betrifft; siehe B. Altaner, Der hl. Dominikus. Untersuchungen und Texte, Breslau 1922, 108 ff.

[26]) „(Tres materiales erexit ecclesias...) Nam instar reparatae triplicis fabricae ipsius sancti viri ducatu secundum datam ab eo formam, Regulam et doctrinam Christi triformiter renovanda erat Ecclesia trinaque triumphatura militia salvandorum, sicut et nunc cernimus esse completum" (Opera omnia VIII, Quaracchi 1898, 510). — „Nam praedicationis ipsius fervore succensi, quam plurimi secundum formam a Dei viro acceptam novis se poenitentiae legibus vinciebant, quorum vivendi modum idem Christi famulus Ordinem Fratrum de poenitentia nominari decrevit. Nimirum, sicut in coelum tendentibus poenitentiae viam omnibus constat esse communem, sic et hic status clericos et laicos, virgines et conjugatos in utroque sexu admittens, quanti sit apud Deum meriti ex pluribus per aliquos ipsorum patratis miraculis innotescit" (514). — Die sog. Legenda minor hat fast wörtlich den ersten Passus, den zweiten aber überhaupt nicht.

[27]) K. Müller und viele Andere haben den Wert der Bonaventura-Schrift unterschätzt, wie Mandonnet, Origines 189[4] mit Recht betont. Mandonnet interpretiert aber die Worte Bonaventuras nicht gut, indem er voraussetzt, Bonaventura nehme Stellung gegen die Legenda trium Sociorum. Vgl. Wyngaert, Examen 8 f.

6. In einer wohl mit Unrecht dem hl. Bonaventura zugeschriebenen[28] Abhandlung: Cur fratres (Minores) non promoveant Ordinem Poenitentium wird der Vorwurf beantwortet, daß der Minderbrüderorden sich wenig um den Dritten Orden kümmere. Der Verfasser antwortet mit der Angabe vieler Gründe (nicht weniger als zwölf), aus welchen hervorgeht, daß insbesondere wegen der hervorgetretenen Schwierigkeiten mit den Stadtbehörden die Minderbrüder sich des Dritten Ordens nicht so energisch annahmen, als es früher der hl. Franziskus zur Zeit der Stiftung jenes Ordens getan hatte[29]. Aus den letzten Worten geht deutlich hervor, daß der Verfasser jener wohl in Deutschland entstandenen Abhandlung überzeugt war von dem Anteil des hl. Franziskus an der Stiftung des Dritten Ordens. Dies Zeugnis hat um so mehr Wert, als es dem Verfasser in diesem Falle sehr bequem gewesen wäre, wenn er alle Beziehung des hl. Franziskus zum Dritten Orden hätte leugnen können.

7. Salimbene, der in seiner bunten Chronik alles mögliche aus dem kirchlichen Leben seiner Zeit heranzieht, spricht nur wie im Vorübergehen hie und da über den Dritten Orden. Auf dessen Anfänge geht er überhaupt nicht ein (wie er auch die Anfänge des Ersten und Zweiten Ordens nicht ausführlich dar-

---

[28]) Jene Abhandlung gehört zum zweiten Teil der: Determinationes Quaestionum circa Regulam fratrum minorum (S. Bonav. Opera omnia VIII, Quaracchi 1898, 356 ss.). Dieses Werk wurde geschrieben außer Italien (369[2]) wahrscheinlich in Frankreich (vgl. 357[7]; 368[3]). Schon die Herausgeber bezweifelten, ob Bonaventura der eigentliche Verfasser sei (356[6] und LXIX f.). Seitdem haben verschiedene Forscher sich gegen die Autorschaft Bonaventuras ausgesprochen, wie K. Müller, in: Zeitschr. f. KG XXIII ⟨1902⟩ 504[2]; H. Hefele, Die Bettelorden und das religiöse Volksleben..., Leipzig 1910, 23[6] (die Begründung läßt zu wünschen übrig, vgl. Rez. von M. Bihl, O. F. M., in: AFH IV ⟨1911⟩ 760); Wyngaert, De tertio Ordine 74[5]. Neue Gründe gegen die Autorschaft Bonaventuras führt Fred. da Anversa (F. Callaey), Il Terz' Ordine..., Roma 1921, 50[2] an, denen P. Oscar, O. Cap., in: NF V ⟨1922⟩ 269[5] unbedingt zustimmt. Ganz zwingend scheinen aber die von Callaey vorgeführten Tatsachen aus dem Leben des hl. Bonaventura nicht. Wichtiger ist der von Wyngaert (jetzt ausführlicher in: NF VI ⟨1923⟩ 118 Anm. 53) angeführte Grund aus den Akten des Tertiarenkapitels in Bologna (1289), wo erst die Organisation in Provinzen angeordnet werde, während der Ps.-Bonaventura diese Organisation voraussetzt. Es bietet allerdings § 10 jener Akten (AFH II ⟨1909⟩ 69) eine kleine Schwierigkeit, weil man darin das Amt der Provinzialminister als schon bestehend erblicken könnte; wahrscheinlich aber haben wir es hier mit einer wenig glücklichen Ausdrucksweise zu tun. — Über den wahren Autor neuestens M. Bihl, O. F. M., in: AFH XVII ⟨1924⟩ 237 f.

[29]) „De sancto autem Francisco alia fuit ratio, quia status illius terrae et illius temporis circa Ordinem et homines alios in multis aliter se habebat..." (a. a. O. 369).

stellt). Von Bedeutung ist seine Angabe, daß in einem bestimmten Orte eine große Menge „Poenitentes" sich dem Minderbrüderorden zugewandt hatte, während andere sich dem Dominikanerorden zuwandten [30]. Die Bezeichnung von „Poenitentes" braucht nicht unbedingt [31] vom franziskanischen Dritten Orden verstanden zu werden, aber diese Deutung ist dennoch die nächstliegende.

8. Sehr wichtige Einzelheiten über die Anfänge des franziskanischen Dritten Ordens bringt Bernardus de Bessa in seinem Liber de laudibus b. Francisci (gegen Ende des 13. Jahrhunderts). Er legt insbesondere Gewicht auf die charitative Arbeit und die einfache Lebensweise der Mitglieder, die jetzt ihren eigenen Ministern unterstehen, während ihnen anfänglich ein Minderbruder zum Minister gegeben wurde [32]. Auch berichtet er, daß Kardinal Hugolin dem hl. Franziskus zur Seite gestanden bei der Abfassung der drei Regeln für die drei Orden [33]. Was die Regel des Dritten Ordens betrifft, besagt die Nachricht bei Bernhard nicht viel Bestimmtes, weil sie nur eine allgemeine Angabe ist für die drei Orden zugleich und wohl hauptsächlich auf die

---

[30]) „Porro ... est quoddam castrum valde populosum inter Massiliam et Victimilium sive Niciam juxta mare ... et est ibi maxima multitudo mulierum et hominum penitentiam facientium etiam in habitu mundiali in domibus suis. Hi fratribus Minoribus valde devoti sunt et libenter audiunt verbum Dei, cum predicatur a fratribus. Nam fratres Praedicatores ibi locum non habent" (M G S S XXXII 235).

[31]) In diesem Sinne spricht D. Cambiaso, S. Francesco e il Terz' Ordine in Genova e Liguria², Genova 1916, 50¹.

[32]) „... Tertius Ordo est fratrum et sororum de poenitentia, clericis, laicis, virginibus, viduis et conjugatis communis, cujus propositum est in domibus propriis honeste vivere, operibus pietatis intendere, pompam saeculi fugere. Unde videas inter eos nobiles aliquando milites ... Istis a principio frater assignabatur Minister, sed nunc suis in terra dimittuntur Ministris, ut tamen a fratribus tamquam confratres et eodem patre geniti consiliis et auxiliis foveantur. In regulis seu vivendi formis Ordinis ⟨Ordin u m⟩ istorum dictandis sanctae memoriae dominus Papa Gregorius in minori adhuc officio constitutus, beato Francisco intima familiaritate conjunctus, devote supplebat quod viro sancto judicandi scientia deerat" (A F III 686). Für die angebrachte kleine Korrektur siehe folgende Anmerkung.

[33]) Schon K. Müller, Zeitschr. f. KG XXIII ⟨1902⟩ 518² schlug die angebrachte Korrektur vor „aus verschiedenen Gründen". L. Oliger verwirft diese Textemendation (A F H V ⟨1912⟩ 198²) als gegen den Zusammenhang verstoßend. Dennoch scheint die Auffassung Müllers die richtige. Gerade der Zusammenhang scheint dadurch logischer. Nachdem Bernhard über die drei Orden gesprochen hat (ohne über die Entstehung der betreffenden Regeln zu reden), weist er am Schluß hin auf die Regel aller drei Orden zusammen. Auch wird in dieser Weise der Gebrauch der Mehrzahl („regulis seu vivendi formis") ohne weiteres verständlich (auch Facchinetti, San Francesco 262 übersetzt in dieser Weise).

Worte des Papstes Gregor IX[34] über die Stiftung des Minderbrüderordens sich stützt. Aus welcher Quelle Bernhard die ursprüngliche Organisation des Dritten Ordens herleitet, ist nicht recht ersichtlich. Daß er sich dabei auf die ursprüngliche Regel stützen wolle, ist fast ausgeschlossen. Denn alle Regelfassungen, welche aus der Zeit Bernhards bekannt sind, haben alle jene Kapitel gemeinsam, in welchen von eigenen ministri der Tertiaren die Rede ist[35]. Vielleicht schöpft er hier aus mündlicher Tradition[36], möglicherweise aber hat er ein bis vor kurzem hie oder da befolgtes Verfahren im Auge[37].

9. In dieselbe Zeit wie Bernardus de Bessa gehören auch die zwei Briefe des Kardinallegaten Joannes Bucca-

---

[34]) Kanonisationsbulle „Mira circa nos" (1228): „Cum igitur gloriosae vitae ipsius ⟨S. Francisci⟩ insignia ex multa familiaritate quam Nobiscum habuit in minori officio constitutis, plene cognita nobis essent..." (B F I 44). Bulle „Quo elongati" (1230): „Et cum ex longa familiaritate, quam idem Confessor Nobiscum habuit, plenius noverimus intentionem ipsius et in condendo praedictam Regulam, obtinendo confirmationem ipsius per Sedem Apostolicam sibi adstiterimus, dum adhuc essemus in minori officio constituti..." (B F I 68). — Wyngaert, De tertio Ordine 51 bringt die Worte Bernhards in Zusammenhang mit „damals verbreiteten Nachreden, der Dritte Orden sei nicht vom hl. Franziskus selbst gestiftet worden, sondern von Kardinal Hugolin oder den Minderbrüdern". Diese Voraussetzung scheint uns aber unbegründet. Die von Wyngaert herangezogenen Worte der Additamenta zur Capistrano-Regel lassen verschiedene Deutung zu und brauchen gar nicht zu besagen, daß hier gegen Opposition Stellung genommen wird. Auch in der Schrift Bernhards fanden wir übrigens keinen Anhaltspunkt zur Vermutung, er nehme Stellung feindlichen Angriffen dieser Art gegenüber. Vgl. aber auch unten S. 89 Anm. 41.

[35]) Über jene Regelfassungen des 13. Jahrhunderts kommen wir unten noch zu sprechen. Nur sei schon hier vermerkt, daß die Worte Bernhards eine nicht unwichtige Rolle gespielt haben in der Entwicklung der verschiedenen Meinungen über die Urregel des franziskanischen Dritten Ordens. Wyngaert hat sich auch auf die Worte Bernhards berufen für die Annahme, die Urregel habe keine innere Organisation mit ministri an der Spitze enthalten (Wyngaert, De tertio Ordine 70).

[36]) In diesem Falle bleibt aber die Frage offen, ob die Tatsache, daß Minderbrüder anfänglich als ministri bei den Tertiaren auftraten, nicht möglich war aus praktischen Gründen, wenn auch der Regel gemäß die Poenitentes selbst ihre ministri stellen sollten. Es war dies — wie wir sogleich sehen werden — sogar noch der Fall in einer Zeit, wo sicher das ministerium durch die Regel den Tertiaren selbst zur Pflicht gemacht worden war.

[37]) Daß hie und da die ministri nicht aus den Tertiaren selbst gewählt wurden, geht hervor aus folgenden Worten von Nik. IV in der Bulle „Unigenitus" (1290): „Et insuper volumus, quod hujusmodi Fratres nostro salubri consilio adhaerentes debeant habere Ministros de se ipsis juxta formam in praedicta Regula comprehensam." B F IV 168; Epitome B F 306; Potth. 23355; siehe auch unten S. 89 Anm. 39.

matius (1287) über die Bußbrüder in Straßburg[38]. Es scheint da angespielt zu werden auf die Praxis, daß Minderbrüder wenigstens hie und da das Ministeramt des Dritten Ordens ausübten[39], während andererseits jede Beziehung der Minderbrüder zum Dritten Orden abgelehnt wird[40]. Aus jenen Briefen geht weiter hervor, daß wegen der Tertiaren Schwierigkeiten vorlagen mit dem Weltklerus[41]. Insbesondere wird den Minderbrüdern zum Vorwurf gemacht, daß sie die Tertiaren benannten als Poenitentes „de tercia regula" [42]. Letzteres scheint hinzuweisen auf die juridischen Unklarheiten, die sich hinsichtlich der juridischen Stellung des Dritten Ordens bei den Juristen festgesetzt hatten (oben S. 1 f.). Daß der Kardinallegat allen historischen Zusammenhang des Dritten Ordens mit dem hl. Franziskus ablehnen wolle, ist nicht ohne weiteres anzunehmen. Er geht ja in diesem Streite streng juridisch vor, und die ablehnende Stellungnahme des Legaten ist gut begreiflich, weil dieser sich ganz auf die Seite der mit den Minderbrüdern strittigen Dominikaner stellte.

10. Eine besondere Stellung unter den Quellen nehmen die stark umstrittenen Legenda des Anonymus Perusinus und

---

[38]) Nach dem Original neu herausgegeben von M. Bihl, O. F. M., in: AFH XIV ⟨1921⟩ 145 ff.

[39]) Darauf scheinen nämlich die Worte hinzudeuten: „... hanc regulam ⟨tertii ordinis⟩ et ex ea regulares, cum ad vos non pertineat, nisi minister fratrum minorum et minister fratrum de poenitentia idem numero dici possint... predicastis" (AFH XIV 147); in diesem Sinne auch Mandonnet, Les Règles 180². Wir verhehlen uns die Schwierigkeit dieser Interpretation nicht, weil nur jede Provinz der Minderbrüder einen minister, der Dritte Orden dagegen in jeder Ortsgruppe wenigstens einen minister hatte. Aber auch die andere von Bihl (143) vorgeschlagene Interpretation hat, wie er selbst andeutet, ihre Schwierigkeit.

[40]) „Fratres et sorores de poenitentia plus solito se apud fratres Minores, quorum non magis interest quam aliorum, ingessere divinis..." (145). Vgl. den Text in den vorhergehenden Anm. — Vom streng juridischen Standpunkt aus ist gegen die Worte des Legaten nichts einzuwenden.

[41]) „Porro... antiqua querella noscitur prelatorum, quod per ministros et fratres ac sorores predictas de poenitentia, usitato vel ut ficto sermone »de tercia regula« dicamus, solvitur undique nervus ecclesiastice discipline" (147), wozu Bihl mit Recht bemerkt, daß der Legat mehr die italienischen Verhältnisse im Auge gehabt zu haben scheint. — Auch Mortier, Hist. des maîtres gén. II ⟨Paris 1905⟩ 286 macht auf die vom Legaten erwähnten Verhältnisse aufmerksam. Es bleiben bei alledem aber die Worte des Legaten zeitlich immer etwas unbestimmt, und daher schon könnte man sich nicht darauf berufen gegen dasjenige, was wir über die dem Bernardus de Bessa zugeschriebene Tendenz ausführten (oben S. 88 Anm. 34); es bliebe übrigens noch immer die Frage, inwieweit der Streit lief über die historische Beziehung des Dritten Ordens zum hl. Franziskus.

[42]) Siehe den Text in der vorhergehenden Anm.

die Legenda trium Sociorum ein. Beide sind etwas später als die genannte Schrift des Bernardus de Bessa anzusetzen [43], und der Anonymus Perusinus ist der Leg. 3 Soc. vorzuziehen [44]. Beide lassen deutlich die Stiftung von drei Orden durch Franziskus hervortreten [45]. Sie legen aber besonderen Nachdruck auf den Anteil der Minderbrüder an der Stiftung des Dritten Ordens, während die früheren Quellen bei der Entstehung des Dritten Ordens immer den hl. Franziskus in den Mittelpunkt ihrer Er-

[43]) In beiden wird die Schrift des Bernardus de Bessa benützt; siehe Ortroy, La Légende... dite „Leg. 3 Soc.", in: AB XIX ⟨1900⟩ 190 f. und W. Goetz, Die Quellen zur Geschichte des hl. Franziskus, Gotha 1904, 142.

[44]) Goetz, Quellen 142, 146 f. — Über den Streit, der sich an die Frage nach dem historischen Werte der Leg. 3 Soc. knüpft, berichtet meine: Franziskus-Forschung (siehe Register i. v. Leg. 3 Soc.). Wie der Text der Legende jetzt vorliegt, ist der Quellenwert sehr schwierig festzustellen. Obwohl G. Schnürer, Neuere Quellenforschungen über den hl. Franziskus, in: Hist. Jahrb. XXVIII ⟨1907⟩ 29 ff. mit Recht behauptet, daß ursprüngliches Quellenmaterial darin verarbeitet ist, so ist doch jede Angabe, wo tatsächlich ursprüngliches Quellenmaterial vorliegt, immer problematisch (vgl. H. Tilemann, Studien zur Individualität des Franziskus, Leipzig 1914, 39 ff. über den von Schnürer angestellten Rekonstruktionsversuch). Je mehr Zweifel der jetzt vorliegende Text der Leg. 3 Soc. hervorruft, desto wichtiger ist der früher mehr in den Hintergrund getretene Anonymus Perusinus; siehe Goetz, Quellen 140 ff.

[45]) Anonymus Perusinus: „Illos autem quos fratres recipiebant, ad Beatum Franciscum adducebant ut induerentur ab eo. Similiter et multae mulieres, virgines etiam non habentes viros, audientes praedicationem eorum, veniebant corde compuncto ad eos dicentes: Quid faciemus autem nos! Vobiscum esse non possumus. Dicite ergo nobis quomodo salvare animas valeamus. Ad hoc ordinaverunt per singulas civitates, quibus potuerant monasteria reclusa ad paenitentiam faciendam. Constituerunt autem unum de fratribus qui esset visitator et corrector earum. Similiter et viri uxores habentes dicebant: Uxores habemus, quae dimitti se non patiuntur. Docete ergo nos quam viam tenere salubriter valeamus. At illi ordinaverunt ex ipsis ordinem, qui paenitentium ordo vocatur, facientes hoc a Summo Pontifice confirmari" (M F IX ⟨1902⟩ 46 = cap. 9). Legenda 3 Soc.: „... Non solum autem viri sic convertebantur ad ordinem, sed et multae virgines et viduae ad eorum praedicationem compunctae, secundum ipsorum consilium, per civitates et castra monasteriis ordinatis, reducebant se ad poenitentiam faciendam, quibus unus ex fratribus constitutus fuit visitator et corrector earum. Similiter et viri uxorati et mulieres maritatae a lege matrimonii discedere non valentes, de fratrum salubri consilio se in domibus propriis arctiori poenitentiae committebant. Et sic per b. Fr. sanctae Trinitatis cultorem perfectum Dei Ecclesia in tribus ordinibus renovatur, sicut trium ecclesiarum praecedens reparatio figuravit. Quorum ordinum quilibet tempore suo fuit a summo Pontifice confirmatus" (M F VII ⟨1898⟩ 102 f. = cap. 14). Mandonnet, Origines 192 ff., 203 beruft sich für seine Dreiteilungshypothese (oben S. 19 f) ganz besonders auf die Leg. 3 Soc. und den Anon. Perus. Die angeführten Texte, im Zusammenhang gelesen, schließen jene Hypothese einfach aus (vgl. auch Wyngaert, Examen 7 ff.).

zählung stellen. Es ist aber gar kein Grund vorhanden, anzunehmen, die Verfasser des „Anon. Perus.“ und der „Leg. 3 Soc.“ hätten damit dem hl. Franziskus einen entscheidenden Anteil bei der Gründung absprechen wollen.

Neue ergänzende oder abweichende Angaben bieten diese Quellen nur sehr wenige, und es ist nicht leicht, den diesbezüglichen Quellenwert festzustellen [46]. Während der Anon. Perus. nur von Männern spricht, erwähnt Leg. 3 Soc. Männer und Frauen als Mitglieder des Dritten Ordens. Diese Beschränkung scheint aber bei Anon. Perus. bedingt durch die überhaupt auffallende dramatisch belebte Darstellungsweise. Auffallend ist, daß in beiden Quellen, die aus der Schrift des Bernardus de Bessa geschöpft haben [47], keine Erwähnung sich findet über die weiteren Beziehungen der Minderbrüder zum Dritten Orden als minister oder visitator (wie bei Bernardus), während das Visitatoramt bei dem Klarissenorden bestimmt hervorgehoben wird. Die in beiden Quellen genannte päpstliche Konfirmation des Dritten Ordens bezieht sich wohl auf die Bulle „Supra montem“ (1289).

11. Als sehr auffallend muß es bezeichnet werden, daß keine der angeführten Quellen das Stiftungsjahr des Dritten Ordens angibt, obwohl in den verschiedenen Regelfassungen des Dritten Ordens — wie wir vorgreifend hinzufügen — das Jahr 1221 genannt wird. Erst an der Wende des 13. Jahrhunderts taucht bei Franciscus de Fabriano die bestimmte Angabe auf: „Anno Domini 1221 B. Franciscus instituit ordinem poenitentium seu fratrum de Poenitentia“ [48]. Späterhin erscheint dann diese Jahreszahl an verschiedenen Stellen [49]. Inwieweit diese Angaben voneinander abhängig sind, läßt sich nicht gut entscheiden und dürfte auch für unsern Zweck wenig Bedeutung haben. Wir werden sogleich sehen, daß die Titel der genannten Regelfassungen eigentlich nur andeuten, daß im Jahre 1221 die

---

[46]) Goetz, Quellen 145 f. kommt im allgemeinen zum Ergebnis, daß dem Anonymus Perusinus als stützend auf eine Nebenüberlieferung Quellenwert zukommt, der aber von Fall zu Fall einzeln zu prüfen ist.

[47]) Siehe Ortroy, La Légende dite „Leg. 3 Soc.“, in: AB XIX ⟨1900⟩ 176, 190 f.

[48]) MF X ⟨1906⟩ 70.

[49]) Die wichtigsten sind folgende: Codex Assis. (saec. XIV): „Incepit ordo fratrum et sororum de penitentia institutus a beato Francisco anno domini 1221“ (bei Wyngaert, De tertio Ordine 43, aus: Revista de Estudios Franciscanos); Catalogus Gen. Ministr. O. F. M. (circa an. 1316): „Et anno Domini 1221 incepit ordo 3us fratrum de poenitentia a beato F⟨rancisco⟩ incoatus“ (MGSS XXXII 657; vgl. Davidsohn, Forschungen Gesch. Florenz IV 72). Die Chroniken, in welchen seitdem regelmäßig das Entstehungsjahr des Dritten Ordens angegeben wird, kommen unten zur Sprache.

Regel begonnen hat, während die eigentliche Stiftung des Dritten Ordens früher geschehen sein kann. Auch über die Beziehung zum hl. Franziskus sprechen die Regelfassungen nicht, es sei denn in späteren Zusätzen am Schluß (so die sog. Capistrano-Regel). Ob die Erwähnung der Stiftung des Dritten Ordens durch Franziskus im Jahre 1221 von Franciscus de Fabriano einer Regelfassung entnommen oder nur einer persönlichen Kombination zuzuschreiben ist, ist nicht zu entscheiden [50].

12. Die Erwähnung des Berichtes von Franziskus de Fabriano über das Stiftungsjahr des Dritten Ordens führte uns auf die Regel des Dritten Ordens und deren verschiedene Fassungen im 13. Jahrhundert.

Natürlich wäre es für die Untersuchung nach den Anfängen des Dritten Ordens entscheidend, wenn man die Urregel vorführen könnte. Wie es sich aber schon aus dem ersten Kapitel erwiesen hat, liegt die Urregel als solche nicht vor, sondern muß rekonstruiert werden aus den vorhandenen Regelfassungen. Die Rekonstruktion ihrerseits erheischt aber wieder die Heranziehung der geschichtlichen Quellen. Wir haben uns daher erst den geschichtlichen Quellen zugewandt, um sodann später die Rekonstruktion der Urregel behandeln und die aus den geschichtlichen Quellen gewonnenen Ergebnisse dadurch ergänzen zu können.

---

[50]) Mandonnet, Origines 210 f. beruft sich für seine schon öfters genannte Dreiteilungshypothese auf die Tatsache, daß die Biographen des 13. Jahrhunderts die Entstehung des Dritten Ordens nicht in das Jahr 1221 stellen, sondern in die Zeit um das Jahr 1212. Für die Nichterwähnung des Jahres 1221 meint er nur eine Erklärung finden zu können in der Annahme, daß die Biographen bewußt den wahren Sachverhalt verdecken wollten, um die „gewaltsame Trennung“ des Dritten Ordens von der urfranziskanischen Bewegung (siehe oben S. 19) nicht hervortreten zu lassen. Diese Erklärung ist eine reine Hypothese, für deren Annehmbarkeit Mandonnet keinen Grund angeben könnte. Die Tatsache, daß die Biographen des 13. Jahrhunderts das Entstehungsjahr nicht nennen, ist einfach daraus zu erklären, daß die genannten Quellen überhaupt an chronologischer Berichterstattung viel zu wünschen übrig lassen. Sie haben allem Anscheine nach sich mit dem Regeltexte gar nicht eingelassen. Wenn man aber hie und da in einzelnen Worten (wie „in domibus propriis“) einen Anklang an den Regeltext bzw. deren Titel finden wollte, würde man das Fortlassen des Jahres ausreichend erklären können aus dem Grunde, daß tatsächlich das Jahr 1221 in dem Titel jener Regelfassungen nicht als Gründungsjahr des Dritten Ordens überhaupt, sondern nur als Gründungsjahr jener Regel angegeben wird. — Daß die Biographen, wie Mandonnet behauptet, die Gründung des Dritten Ordens in die Zeit um das Jahr 1212 stellen, trifft nicht zu, weder bei Celano (siehe oben S. 81), noch bei den andern Quellen, die im Grunde auf Celano zurückgehen (vgl. Wyngaert, Examen 6 ff.).

Wir befassen uns jetzt nur mit jenen Regelfassungen, insoweit sie für die Anfänge des Dritten Ordens in Betracht kommen, ohne daß die Rekonstruktion der Urregel damit etwas zu tun hat. Um dabei den rechten Standpunkt einnehmen zu können, müssen wir von einer gesicherten Stellung ausgehen [51]. Jene sichere Stellung gewährt uns die Konfirmationsbulle des Dritten Ordens von Papst Nikolaus IV „Supra montem" (1289) [52].

In jener Bulle sagt der Papst, der hl. Franziskus sei der „institutor" des Dritten Ordens, der mit Wort und Beispiel den Weg zu Gott gelehrt habe. Daß der Papst mit jenem „Wort" eine bestimmte vom hl. Franziskus verfaßte Lebensregel im Auge hat, geht deutlich hervor aus der Bulle „Unigenitus Dei" (1290) [53]. In beiden Bullen und noch deutlicher in einer späteren („Ad audientiam" 1291) [54] gibt der Papst zu erkennen, daß er Einzelnes dem vom hl. Franziskus gegebenen „Memoriale" hinzugefügt hat.

Nun gibt es ältere Regelfassungen, „Memoriale" genannt, die inhaltlich alles enthalten (mit verschwindenden kleinen Ausnahmen), was sich in der von Nikolaus IV konfirmierten Regel vorfindet. Eine dieser Regelfassungen enthält in der Aufschrift das Jahr 1228 [55]. Wir sind damit nahe gekommen an die Zeit des hl. Franziskus. Denn es liegt kein Grund vor, diese Datierung anzuzweifeln [56].

In dieser Regel des Jahres 1228 für „fratres et sorores de Poenitentia" wird mit keinem Worte gesprochen über eine Beziehung zum hl. Franziskus. Wir können aber an der Hand der

---

[51]) Wie stark die Meinungen der Forscher voneinander abweichen, ist gezeigt worden im ersten Kapitel.

[52]) B F IV 94 ff.; Seraphicae Legislationis textus originales, Quaracchi 1897, 77 ff.; Epitome B F 302 ff.; Potthast 23044): „Ideoque gloriosus Christi confessor B. Franciscus hujus Ordinis institutor viam ascendendi ad Dominum verbo pariter et exemplo demonstrans ... erudivit."

[53]) B F IV 167 f.; Epitome B F 305 f.; Potth. 23355: „... quemadmodum Ordinem instituerat Poenitentium titulo insignitum, in quo normam tradidit promerendi aeterna."

[54]) B F IV 293 f.; Potth. 23823. Hier wird scharf unterschieden zwischen dem vom hl. Franziskus gegebenen „Memoriale" und der vom Papste gegebenen „Regula" in der Bulle „Supra montem" (1289).

[55]) Die sog. Capistrano-Regel (oben S. 21): „Memoriale propositi fratrum et sororum de Poenitentia in domibus propriis existentium, inceptum anno Domini 1221, tempore domini Gregorii noni pape XIII° Cal. junii indictione prima tale est ⟨= 20. Mai 1228⟩" (Opuscules I 17).

[56]) Vgl. Wyngaert, De tertio Ordine 65. — Die früher erwähnten Schwierigkeiten in der Aufschrift dieser sog. „Capistrano-Regel" (oben S. 24) können nicht dagegen vorgebracht werden, denn das Vorhandensein der Datierung 1228 kann einfach nicht geleugnet werden.

verschiedenen bekannt gewordenen Regelfassungen des 13. Jahrhunderts die Regel Nikolaus' IV (1289) als Regel für die fratres et sorores de Poenitentia zurückverfolgen bis auf das genannte Jahr 1228, wobei immer der Inhalt derselbe bleibt (mit nur verschwindenden kleinen Ausnahmen und Änderungen in der Anordnung). Auf diesem Wege stoßen wir auf einen Zusatz zur Regel, wo es heißt: „.... ista fraternitas, quae a beato Francisco habuit fundamentum"[57]. Dieser Zusatz beweist, daß schon lange vor der Zeit Nikolaus' IV ein Zusammenhang dieser „Poenitentes"-Genossenschaft mit dem hl. Franziskus angenommen wurde. In dieser Hinsicht ist auch eine besondere Bedeutung dem Autor der „Vita Gregorii IX" (oben S. 83) zuzuerkennen, der um das Jahr 1240 schrieb, daß Kardinal Hugolin die „neuen Orden der Poenitentes und der Klarissen" gestiftet habe. Er identifiziert also den franziskanischen Dritten Orden mit dem „Ordo Poenitentium". Noch deutlicher tritt diese Identifizierung hervor in dem Zeugnis des Julian von Speier um das Jahr 1230 (oben S. 81 f.), der Franziskus rühmt als den Stifter von drei Orden, deren dritter der „Ordo Poenitentium" sei[58]. Bei dieser Sachlage ist es selbstverständlich, die Regelfassung des Jahres 1228 für die fratres et sorores de Poenitentia zu betrachten als: die Regel des franziskanischen Dritten Ordens im Jahre 1228[59].

Wir müssen aber noch weiter vorzudringen suchen. In der Aufschrift der Regel des Jahres 1228 wird gesagt, daß jene Regel[60] im Jahre 1221 angefangen hat, und wir haben keinen Grund,

---

[57]) Opuscules I 29, n. 5. Nach Wyngaert, De tertio Ordine 73 ff. ist dieser Zusatz entstanden zwischen den Jahren 1247—1260.

[58]) Obwohl es deutlicher hervortritt in der „Legenda", ist es aber sachlich ebensogut enthalten in dem Officium. — Wenn man annehmen wollte, daß Julian sich gerade auf jene Regel des Jahres 1228 (oder eine andere Fassung) stütze — was aber nicht wahrscheinlich ist —, dann wäre sein Zeugnis dadurch nicht abgeschwächt. Wie konnte er auf jenen kühnen Gedanken kommen, wenn nicht die Befolger jener Regel sich tatsächlich als Mitglieder des franziskanischen Dritten Ordens betrachteten? In dem entgegengesetzten Falle wäre das eine Anmaßung, die nicht ohne einen bestimmten Beweis angenommen werden darf.

[59]) Es könnte vielleicht unnötig scheinen, auf diese Sache so sehr einzugehen, welche doch im allgemeinen nicht angezweifelt wird. Bei einer methodischen Untersuchung dürften wir uns aber nicht die Mühe ersparen, einen bestimmten Beweis zu bringen, um so mehr, weil damit andere nicht unwichtige Fragen — was sich sobald zeigen wird — verknüpft sind.

[60]) Daß man aus dieser Aufschrift nur die Entstehung der Regel im Jahre 1221, nicht aber die Entstehung des franziskanischen Dritten Ordens herauslesen darf, betont mit Recht Wyngaert, De tertio Ordine 58; vgl. Ortroy, in: AB XXIV ⟨1905⟩ 416.

diese Angabe in irgendeiner Weise anzuzweifeln[61]. Es wird weiterhin in dieser Aufschrift angedeutet, daß seit dem Jahre 1221 einige Modifikationen angebracht worden sind. Nun erhebt sich die Frage: ob vielleicht jene Modifikation darin bestanden habe, daß die früher für Poenitentes (oder Gruppen derselben) geltende Regel später auf die Stiftung des hl. Franziskus übertragen wurde. Die vorliegende Regel bietet keinen Anhaltspunkt, eine derartige Umbildung anzunehmen, und ebensowenig das älteste bestimmte Zeugnis über den franziskanischen Dritten Orden bei Celano (oben S. 80). Es wäre für eine derartige Hypothese also irgendein anderer Grund anzuführen. Man könnte vielleicht einen solchen Grund erblicken in den päpstlichen Bullen „Significatum est" (1221)[62] und „Cum illorum" (1225)[63]. Denn es ist befremdend, daß damals der Papst in noch so unbestimmter Weise reden konnte von den Poenitentes, vorausgesetzt, daß Kardinal Hugolin zusammen mit dem hl. Franziskus im Jahre 1221 eine Regel für jene Poenitentes verfaßt und ihnen diese überreicht hätte. Mandonnet[64] weist auf diese Schwierigkeit hin und meint darin einen Beweis zu finden für die Zurückhaltung der Kirche neuen Laienorganisationen gegenüber (was mit seiner Dreiteilungshypothese zusammenhängt). Nun ist aber einerseits in Wirklichkeit die erhobene Schwierigkeit nicht so groß, als Mandonnet es sich vorstellt. Denn nicht Gregor IX[65], sondern Honorius III hat jene Bullen erlassen. Es ist aber nicht so unannehmbar, daß die päpstliche Kanzlei in wenig bestimmten Formeln über die Poenitentes spricht, wenn auch ein Kardinallegat einige Anordnungen für eine Büßergruppe getroffen und ihr eine Lebensregel gegeben hatte. Anderseits aber ist es immerhin in etwa befremdend und fällt es weiter auf, daß Kardinal Hugolin selbst, nachdem er Papst

---

[61]) Die Meinung von Ortroy, in: A B XXIV (1905) 416, daß die Angabe des Jahres 1221 sich am leichtesten erkläre durch ein kleines Versehen des Abschreibers, läßt sich ganz besonders nach dem Bekanntwerden anderer Regelfassungen (die ebenfalls das Jahr 1221 bieten) nicht halten.

[62]) B F I 8; Epitome B F 2[3]; Potth. 6736: „Significatum est Nobis, quod Faventiae et in quibusdam aliis civitatibus et locis vicinis quidam sunt, quibus illum Dominus inspiravit affectum, ut mundi jam gloriam non quaerentes, sed ex humilitate abjicientes in saeculo semetipsos ad poenitentiam se converterint; et ad hoc totum deputaverint tempus suum signum humilitatis et poenitentiae in habitu exhibentes."

[63]) B F I 19; Epitome B F 2[3]; Potth. 7503: „Cum igitur per Italiam tales esse nonnulli dicantur, a quibusdam Fratres de poenitentia nuncupati..." [64]) Origines 198, Anm. 1.

[65]) Wenn auch Kardinal Hugolin als Protektor des Minderbrüderordens einen großen Einfluß hatte auf die regelmäßige Entwicklung der franziskanischen Bewegung, so scheint damit doch nicht gesagt, daß alle diesbezüglichen päpstlichen Erlasse ohne weiteres ihm zugeschrieben werden müssen.

geworden, wie mit einer bestimmten Ankündigung an die Poenitentes [66] und an die Bischöfe [67] sich wendet, wobei er die religiösen Motive für die Sonderstellung dieser Poenitentes viel stärker hervortreten läßt als Honorius III, während er sich auf die Bullen desselben beruft. Dieses Benehmen Gregors IX dürfte eine hinreichende Stütze sein für die Hypothese, Gregor habe im Jahre 1227 dem Schwanken in der Stiftung des franziskanischen Dritten Ordens ein Ende gemacht, nachdem er früher bewußt der Entwicklung freien Raum gelassen und wahrscheinlich ihr noch keinen definitiven Namen gegeben hatte. Tatsächlich mag sich dann der Name „Fratres de Poenitentia" entwickelt haben aus den Gruppen von Poenitentes, die sich vorfanden in den verschiedenen Städten und die schon vom Ursprunge ab oder wenigstens später (jedenfalls vor dem Jahre 1227) in naher Beziehung standen zur franziskanischen Bewegung. Daß Gregor der Entwicklung einen weiteren Spielraum ließ, braucht an und für sich noch gar nicht zu bedeuten, daß er sich von der neuen Stiftung vergewissern wollte, ob sie nicht einer verkehrten Richtung folgen würde. Man wird dem Ausdrucke Gregors: „de quorum religione plene confidimus" [68], worauf man sich für diese Auffassung berufen könnte, vollauf gerecht, wenn man annimmt, er habe einfach abwarten wollen, ob die neue Stiftung unter dem Volke Anklang finden würde. Wollte man aber dennoch die angegebenen Worte pressen und daraus eine anfängliche Befürchtung Gregors erschließen, so wäre damit noch keineswegs eine Stütze gegeben für die von Mandonnet behauptete Dreiteilung der franziskanischen Bewegung.

In dieser Weise meinen wir die viel besprochene Frage nach der Bedeutung der ersten päpstlichen Bullen über den franziskanischen Dritten Ordens befriedigend lösen zu können [69].

---

[66]) Bulle: Detestanda (1227) B F I 39 (Davidsohn, Forschungen IV 75); Epitome B F 4[8]; Potth. 8159. [67]) Bulle: Nimis patenter (1227) B F I 30; Epitome B F 4[8]; Potth. 7919. [68]) Detestanda.

[69]) Siehe oben S. 30 f. und Wyngaert, Examen 234, wo er feststellt, daß die Mitglieder des franziskanischen Dritten Ordens vor dem Jahre 1227 nicht offiziell den Namen: „fratres de Poenitentia" führten; P. Landoald, O. Cap., Stichting en eerste Ontwikkeling der III[e] Orde van Sint Franciscus, in: St. Franciscus en St. Antonius Standaard XXXIII (1921/22) 36, der im Anschluß an H. Hefele, Die Bettelorden 68 die Vermutung ausspricht, daß schon bestehende Gruppen die soeben entstandene Regel des franziskanischen Dritten Ordens angenommen haben mögen. Gegen unsere Auseinandersetzung kann man nicht die Tatsache anführen, daß nicht nur Honorius III, sondern auch noch spätere Päpste dann und wann in unbestimmter Weise sich über die fratres de Poenitentia äußern. Es handelt sich dabei nämlich um Neuausfertigungen früher erlassener Bullen, wobei die päpstliche Kanzlei die einmal vorliegende Formel beibehielt.

13. In den späteren Quellen stoßen wir auf bemerkenswerte Einzelheiten über die Anfänge des Dritten Ordens. Es hält aber sehr schwer, die Glaubwürdigkeit jedesmal in etwa zu bestimmen. Es lassen sich einerseits jene Angaben nicht ohne weiteres beiseite schieben, wenn sich auch keine früheren Quellenbelege nachweisen lassen; es muß ja mit der Möglichkeit zuverlässiger Lokaltradition bestimmt gerechnet werden. Aber andererseits darf natürlich auf solche, nicht weiter verbürgte Angaben nicht wie auf gesicherte Grundlage aufgebaut werden.

Die Actus B. Francisci et sociorum ejus erzählen, daß der hl. Franziskus in Cannara die Gründung seines Dritten Ordens vorab versprochen habe[70]. Die Erzählung erinnert an den oben angeführten Passus des Anonymus Perusinus und der Legenda trium Sociorum. Auch ist die Beziehung zur Franziskusbiographie des hl. Bonaventura ersichtlich[71]. Neu ist aber jenes Versprechen des Dritten Ordens und es ist sehr anzunehmen, daß hier eine zuverlässige Lokaltradition vorliegt; ein bestimmter Beweis dafür läßt sich aber nicht erbringen[72].

Nach der Chronica XXIV Generalium war der erste Tertiar ein hl. Lucius[73]. Dieser Name „Lucius" (oder auch: „Lucensis") ist so gut wie sicher identisch mit Luchesius[74]. Weil

---

[70]) Actus beati Francisci et sociorum ejus, ed. P. Sabatier (Collection IV), Paris 1902, 57: „Et praedicavit ibi cum tanto fervore quod... omnes de castro illo mares et mulieres volebant, relicto castro ire post eum. Sanctus vero Franciscus ait illis: »Non festinetis, quia ego ordinabo quid pro salute vestra facere debeatis.« Et ex tunc cogitavit facere Tertium Ordinem qui dicitur Continentium in salutem omnium universaliter." — Der Name „Continentes" kommt in den ersten Zeiten nur vereinzelt vor in den päpstlichen Bullen und andern Quellen; so sagt Thomas von Pavia, O. F. M., um die Mitte des 13. Jahrhunderts, in seinem Werke „Distinctiones": „... hujus vitis ⟨scil. s. Francisci⟩ tres propagines, tres Ordines, continentes, moniales et fratres..." (A F H XVI ⟨1923⟩ 29). Später, gegen Ende des 13. Jahrhunderts, wird diese Benennung geläufiger.

[71]) Darauf machte schon Sabatier aufmerksam (a. a. O. 55[1]); vgl. Wyngaert, De sanctis et beatis Tertii Ordinis juxta codicem Fr. Mariani Florentini, in: A F H XIV ⟨1921⟩ 5 ff.

[72]) Auf die Angabe des Ortes (= Canarra) gehen wir nicht weiter ein, weil die Frage nach dem Entstehungsorte des Dritten Ordens uns unten noch beschäftigen wird.

[73]) „Anno Domini 1221 beatus Franciscus instituit Tertium Ordinem, qui dicitur poenitentium, propter illos qui matrimonio juncti facere poenitentiam flagitabant. Quorum primus fuit sanctus Lucius" (A F III 27).

[74]) Es herrscht, was diesen Namen betrifft, eine große Verwirrung in den Quellen. In späteren Listen werden, wie z. B. bei Bernardinus de Bustis, Rosarium sermonum..., pars 2a, sermo 27us, pars 2a, ed. Venetiis 1498, fol. 257r (auch in Firmamenta trium ordinum..., Parisiis 1512, pars 5a, tractatus 2us, fol. XXXIX) genannt: „Lucensis sive Luchesius" und Lucius.

aber in den ältesten Lebensbeschreibungen des sel. Luchesius jene Angabe, er sei der erste Tertiar gewesen, keine Bestätigung findet, ist sie — wie Wyngaert[75] mit Recht gegen Wadding, die Bollandisten und viele andere betont — nicht genügend gesichert. — In dieser Chronica wird weiter ein Bartholomäus erwähnt, der im Jahre 1222 das Tertiarenkleid vom hl. Franziskus selbst erhalten und von ihm die Vollmacht bekommen haben soll, neue Mitglieder in den Orden aufzunehmen[76]. Es wäre von Bedeutung, den Quellenwert dieses bestimmten Datums feststellen zu können, was aber nicht möglich ist.

Es schließt sich jenem Berichte über Bartholomäus eine Erzählung an über die Aussagen einer vom Teufel besessenen Frau. Diese Erzählung kehrt später in verschiedener Fassung wieder in dem großen Repertorium der franziskanischen Tradition: De Conformitate vitae B. Francisci ad vitam Domini Jesu. Die Aussagen tragen des öfteren ein spiritualistisches Gepräge und wären für die Anfänge des Dritten Ordens insoweit von Bedeutung, als darin etwas Näheres gesagt wird über die erwähnte Vollmacht des Bartholomäus zur Aufnahme in den Dritten Orden[77]. Weil aber der Quellenwert sich nicht weiter bestimmen läßt, können wir jene Berichte nicht verwerten.

In einem italienischen Kodex des 15. Jahrhunderts kommt vor: Luca da Podibongi (A F H IX ⟨1916⟩ 123). Schon Marian von Florenz sieht mit Recht in diesen verschiedenen Namen eine Variation des Namens: Luchesius; siehe Wyngaert, De sanctis et beatis 5 ff. [75]) A. a. O. 9 f.

[76]) „Anno Domini 1222 fuit in Italia vir quidam, Bartholomaeus nomine, qui, audita fama beati Francisci circumquaque diffusa, ad ejus praedicationem advocationem deserens sub honesto habitu et tertia regula dignos fructus poenitentiae facere satagebat. Et tantam cum beato Francisco contraxerat familiaritatem, quod Sanctus recipiendi fratres ad Ordinem sibi concesserat potestatem" (A F III 27). Die Herausgeber bemerken (27[9]), daß hier gemeint ist: die Vollmacht zur Aufnahme in den Dritten Orden; vgl. A F V 436.

[77]) Insbesondere kommen in Betracht die Stellen: A F IV 437 (= IV 564), V 222 ff., 408, 436, 438. Zwei Bestrebungen sind deutlich bemerkbar: einerseits eine spiritualistische, die darauf ausgeht, die Bedeutung des Franziskanerordens anzugeben, der nach der Überwindung innerer Schwierigkeiten und inneren Niederganges einen außerordentlichen Einfluß ausüben wird mittels des Dritten Ordens; die andere ist darin gelegen, Zeugnisse zu sammeln für die Stigmatisation des hl. Franziskus. Jene spiritualistische Tendenz kann man auf einer weiten Strecke zurückverfolgen. Als ein Bindeglied erscheint die Historia tribulationum ordinis minorum, insbesondere die Prophezeiung des Hugo von Digna (A L K G II 282; verstümmelt bei Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters II, München 1890, 477) über einen: „Ordo catenatorum". Nun findet sich bei Eccleston (ed. G. Little, in: Collection VII, Paris 1909) 129 ein ähnlicher Gedanke hinsichtlich des „Ordo de Poenitentia Jesu Christi". Dieser Ordo steht nach den Andeutungen von Salimbene (Chronica, ed. Holder-Egger, in:

In diesem sog. „Liber Conformitatum" sind noch weitere Nachrichten über die Anfänge des Dritten Ordens vorhanden, die aber im allgemeinen nicht über die oben erwähnten Notizen der früheren Quellen hinausgehen[78].

Etwas Neues bietet eine Stelle, wo es heißt, daß der hl. Franziskus den Dritten Orden gestiftet habe: „quarto decimo anno ab ejus ad Christum conversione" [79]. An anderer Stelle heißt es etwas unbestimmter: „circa tempora quarti decimi anni a sua conversione" [80]. Nach der Chronologie bei Bartholomäus[81] würde es sich handeln um das Jahr 1219. Nun weichen aber die chronologischen Angaben bei ihm — sowohl was die Anfänge des Ersten und Zweiten Ordens, als die des Dritten Ordens betrifft — sehr stark ab von den andern bekannten Quellen[82]. Wir können uns

---

MGSS XXXII 254) insoweit in Beziehung mit dem joachimitisch denkenden Hugo von Digna, als ihm diese Stiftung — wenn auch nicht ganz mit Recht, wie Salimbene will — von seinen Gegnern zugeschrieben wurde. Mit Little ist wohl anzunehmen, daß jener „Ordo de Poenitentia Jesu Christi" gleichbedeutend ist mit dem „Ordo Saccatorum", wovon die Rede ist; die Berichte bei Eccleston und Salimbene stimmen nicht ganz genau, insbesondere was die Erwähnung des Konzils von Lyon betrifft. So sind diese anscheinend für den Dritten Orden sehr wichtigen Erzählungen in Wirklichkeit nur insoweit von Bedeutung, daß sichtlich in Spiritualenkreisen im 14. Jahrhundert der Dritte Orden einer hohen Wertschätzung sich erfreute. — Über die in Spiritualenkreisen in verschiedenen Fassungen weitergegebenen Prophezeiungen vgl.: Expositio regulae fratrum Minorum auctore Fr. Angelo Clareno, ed. L. Oliger, O. F. M., Quaracchi 1912, LXV ff.

[78]) Er erwähnt die Gründung des Dritten Ordens: IV 71, 467 (nach den Actus, an zweiter Stelle genauer); IV 465; V 30 (nach Bonaventura); IV 499 (nach Leg. tr. Soc.). — Die zwei Stellen nach Bonaventura weichen etwas voneinander ab; V 30 gibt den genauen Text, IV 465 ändert ein wenig (hier in Sperrdruck): „Praedicationis ipsius (S. Francisci) fervore succensi quam plurimi utriusque sexus in conjugali pudicitia Domino famulantes secundum formam a Dei viro acceptam, novis se poenitentiae legibus vinciebant, quorum ordinem temporis in processu fratrum de poenitentia vir Dei appellandum decrevit", während es bei Bonaventura heißt: „quorum vivendi modum idem Christi famulus Ordinem Fratrum de Poenitentia nominari decrevit." Bartholomäus scheint mit dieser Änderung anzudeuten, daß erst einzelne eine Lebensregel vom hl. Franziskus erlangten und daß später diese Einzelpersonen (die wohl Gruppen um sich herum bildeten) den Ordo de Poenitentia bildeten. Woher er diese Notiz hat, ist aber nicht ersichtlich. — Es sei bemerkt, daß die Worte: „utriusque sexus in conjugali pudicitia Domino famulantes" nicht zum Texte des hl. Bonaventura gehören, sondern später hinzugefügt worden sind (Opera S. Bonav. VIII, Quaracchi 1898, 514[7]).

[79]) IV 177. [80]) Ebd. 361. [81]) Vgl. ebd. 464.

[82]) Vgl. AF III 2[3]; Chronica fratris Jordani, ed. H. Boehmer (Collection VI), Paris 1908, 3[1]. — Wie die Chronica XXIV Generalium (AF III 2 f.), legt auch Bartholomäus Gewicht darauf, daß Franziskus erst zwei Jahre nach seiner conversio den Ersten Orden gestiftet habe. Er beruft sich (AF IV 464) dafür auf die Legenda tr. Soc. (ed. Pulignani, in: MF VII 93, n. 27).

daher auf seine Angabe nicht ohne weiteres verlassen, und was speziell den Dritten Orden angeht, ist noch überdies zu beachten, daß der Chronist sich in seinen Angaben — wie oben angedeutet wurde — nicht gleich bleibt und etwas zweifelnd sich äußert.

Von den jüngeren Quellen kommen noch in Betracht die ordensgeschichtlichen Werke des Marian von Florenz, der mit rastlosem Eifer alles Wissenswerte aus den ihm bekannten Quellen zusammenzutragen sich bemühte. Es kommt nun aber darauf an zu wissen, wie wir über das von ihm verarbeitete Quellenmaterial zu urteilen haben.

Besondere Beachtung verdienen von vornherein jene Angaben, die Marian als Zitate aus seinen Vorlagen anführt. Auf Grund dieser Zitate in seiner Abhandlung über den Dritten Orden ist es sogar möglich geworden, eine ihm vorliegende Regelfassung aus der Zeit vor Nikolaus IV zu rekonstruieren. Es blieb dabei immer noch mit Wahrscheinlichkeiten zu rechnen, aber es wurde doch auf diese Weise eine wichtige Quelle für die Entwicklung der Regel ausfindig gemacht[83].

Viel schwieriger zu bestimmen ist der Quellenwert anderer Angaben. Man kann bei der wenig kritischen Arbeitsweise Marians[84] nicht immer ohne weiteres annehmen, daß er die Vorlagen wortwörtlich ausschreibt ohne eigene Zutat. Wo er von uns bekannten Quellen abweicht, ist daher nicht sofort zu schließen auf eine jetzt verschollene Quelle, sondern mit der Möglichkeit zu rechnen, daß da nur eine von Marian gemachte Kombination vorliegt aus einigen Andeutungen[85].

Ein spezieller Fall, dem wir unsere besondere Aufmerksamkeit zuwenden müssen, ist die von Marian gebotene Datierung für die Gründung des Dritten Ordens und die Entstehung der Regel. Schon oben (S. 4 ff.) haben wir festzustellen gesucht, welche die persönliche Auffassung Marians war und kamen dabei zum Ergebnis, daß er sich nicht klar gewesen über den Vorgang. Die Frage, die sich jetzt erhebt, nach dem Quellenwert seiner Angaben, ist in dem Sinne zu beantworten, daß die von Marian angeführten bestimmten Daten zu betrachten sind als aus eigener

---

Das Datum für die Gründung des Klarissenordens entlehnt er (abweichend von der Chron. XXIV Gen.) ebenfalls der Leg. tr. Soc. (ebd. n. 24), während er in der Datierung für den Ersten Orden teilweise abweicht, teilweise auffallend übereinstimmt (Tagesangabe: 16. April) mit der Chron. XXIV Gen. — Über das Verhältnis zwischen Bartholomäus und Chron. XXIV Gen. siehe A F V, pag. XLII.

[83]) Die Rekonstruktion bietet Wyngaert in: A F H XIII ⟨1920⟩ 26 ff.

[84]) Vgl. A F H IV ⟨1911⟩ 563 und XIII ⟨1920⟩ 23 f.

[85]) So erzählt er, daß Mattheus Rubeus de Ursinis (vgl. B F II 476; wird zitiert die Chron. Jordani M S), Jacoba da Settoli, Joannes de Greccio

Kombination entstanden[86]. Inwieweit Einzelnes in den Quellen enthalten war, ist nicht festzustellen.

Am Ende unserer Durchmusterung der einschlägigen Quellen[87] können wir die wichtigsten Ergebnisse dieser Untersuchung folgendermaßen zusammenfassen:

1. Aus den angeführten Quellennachrichten können wir nicht ohne weiteres ein klares Bild gewinnen von den begleitenden Umständen bei der Gründung des franziskanischen Dritten Ordens und von dessen erster Entwicklung. Diese Lücke ist aber nicht einer bestimmten Tendenz zuzuschreiben, wie sie Mandonnet[88] ohne hinreichenden Grund vermutete[89]. Wir konnten im Gegenteil bei unserer Untersuchung des öfteren feststellen, daß die von Mandonnet geübte Interpretation bei einzelnen Quellennachrichten eine bestimmt unzulässige ist.

Die genannte Lücke in den Quellen ist nur der Richtung jener Berichterstattung zuzuschreiben, die von der modernen Geschichtschreibung völlig verschieden ist.

2. Indem wir allen Quellennachrichten unsere Aufmerksamkeit widmeten, erblickten wir in der Menge von Quellen-

---

das Dritt-Ordens-Kleid erlangten von Franziskus. Die bekannten Quellen (angegeben in AFH II ⟨1919⟩ 98) aber enthalten dafür keinen Beleg.

86) Vgl. Mandonnet, Règles 172; M. Bihl, in: AFH I ⟨1908⟩ 642.

87) Wir führten den Text des bekannten Ps.-Petrus de Vineis (Epistolarum Petri de Vineis..., libri VI, Basileae 1566, lib. 1, cap. 37, pag. 233—236; neuerdings als Anhang einer ausführlichen Abhandlung von P. Frédégand ⟨Callaey⟩, O. Cap., Examen critique d'une phrase attribuée à Pierre de la Vigne, in: EF XXXIV ⟨1922⟩ 538—558) nicht an, weil dieser Brief keinen zuverlässigen Anhaltspunkt bietet für die Anfänge des franziskanischen Dritten Ordens. Es scheint uns sogar nicht einmal sicher, daß mit den Worten: „(fratres Praedicatores et Minores) duas novas fraternitates creaverunt, ad quas sic generaliter mares et foeminas receperunt, quod vix unus et una remansit cujus nomen in altera non sit scriptum" die Militia Jesu Christi und der franziskanische Dritte Orden gemeint sind (auch V. Facchinetti, O.F.M., San Francesco d'Assisi, Milano 1921, 224² zweifelt), obwohl Frédégand es bestimmt behauptet (539). Die Erregung, die sich in dem kaiserlich gesinnten (Friedrich II) Briefe ausspricht, läßt es sehr annehmlich erscheinen, daß es sich nur um eine Lokalbruderschaft handelt, deren es so viele gab (vgl. Hefele, Die Bettelorden und das religiöse Volksleben Ober- und Mittelitaliens im 13. Jahrhundert, Leipzig 1910, 14). Man möchte geneigt sein, Anknüpfungspunkte zu suchen mit der großen Volksbewegung (der sog. Alleluja-Bewegung) des Jahres 1233 (vgl. Hefele 120 ff.). Nur weckt die Klage des Briefes, daß das Volk sich in den Kirchen der Mendikanten sammelte, Bedenken, weil davon bei Salimbene (Chronica, in: MGSS XXXII 76) nicht die Rede ist. — Jedenfalls ist der leidenschaftlich geschriebene Brief als Quelle für die Geschichte und Ausbreitung des Dritten Ordens im 13. Jahrhundert nur mit großer Vorsicht zu verwenden, wie auch Frédégand (555) andeutet. 88) Origines 202; er spricht von: „artifice de rédaction".

89) Vgl. Wyngaert, Examen..., in: NF VI ⟨1923⟩ 6.

aussagen einen unzweideutigen Ausdruck des lebendigen Bewußtseins im damaligen Franziskanerorden, der franziskanische Dritte Orden sei zu betrachten als integrierender Teil der ganzen franziskanischen Bewegung[90]. Dieses aber keineswegs im Sinne Mandonnets, als ob der Dritte Orden sich aus der franziskanischen ungeteilten Urgenossenschaft herausentwickelt habe, sondern im Gegenteil als ein Beweis, daß kein Bewußtsein sich vorfand — auch nicht in den Kreisen der sogenannten „strengeren Richtung“[91] — jener angeblichen mehr oder weniger gewaltsam betriebenen Aufteilung der franziskanischen Urgenossenschaft in drei getrennte Teile.

3. Es steht nach den zuverlässigen Quellenberichten fest, daß der hl. Franziskus die Stiftung einer Genossenschaft veranlaßt hat für Weltleute beiderlei Geschlechtes, ohne Unterschied des Standes oder des Alters, um nach einer bestimmten Lebensregel dem franziskanischen Ordensideal in der Welt nachzustreben.

4. Verschiedene Nachrichten lassen erkennen, daß ein Anschluß einzelner Personen an Franziskus — ganz im Geiste des immer wieder beobachteten Vorganges im vorfranziskanischen Bruderschaftswesen — in verschiedener Weise erfolgt ist. Eine bestimmte Regel wird erst zum Jahre 1221 erwähnt in drei örtlich und zeitlich getrennten Regelfassungen, welche dieses Jahr als einen Markstein für die Regelfixierung hervortreten lassen. Andere Quellen, welche den Charakter archivalischer Aufzeichnungen tragen (Franciscus da Fabriano u. a.), lassen dieses Jahr 1221 als das Anfangsjahr des Dritten Ordens hervortreten. Dies alles berechtigt zum Schlusse, daß im Jahre 1221 die offizielle Gründung und Regelfixierung des franziskanischen Dritten Ordens stattgefunden hat.

Außer jenen bestimmten Ergebnissen hat uns die Untersuchung der Quellen das Mittel geboten, den rechten Weg zu finden, um unsern Einblick in die Entstehung und Bedeutung des franziskanischen Dritten Ordens zu erweitern. Auf dieser festen Basis wird es möglich sein, den Inhalt der offiziellen Regel genauer festzustellen, um sodann die Beziehungen zu präzisieren zwischen dem franziskanischen Dritten Orden und dem vorfranziskanischen Bruderschaftswesen. Wir wenden uns jetzt der Untersuchung zu über den Inhalt der offiziellen Regel im Jahre 1221.

---

[90]) Mit dieser Behauptung soll keineswegs gesagt sein, daß die juridische Abhängigkeit des Dritten Ordens vom Franziskanerorden schon anfangs vorhanden war oder daß diese, nachdem sie einmal geschaffen war, ohne Unterbrechung fortdauerte. [91]) Vgl. oben S. 23 f.

Viertes Kapitel.

Die offizielle Regel des Jahres 1221.

1. Die Rekonstruktionsversuche.

Wie schon hervorgehoben worden ist, liegt die Regel des Jahres 1221 nicht als solche vor, sondern nur in einer späteren Fassung. Es sind nun verschiedene Rekonstruktionsversuche angestellt worden, denen wir jetzt unsere Aufmerksamkeit zu wenden müssen. Aus den verschiedenen angeführten Gründen wird das Zutreffende sich verwerten lassen für eine positive Stellungnahme in dieser Frage. Indem wir die Beweise nachprüfen, auf welche die angestellten Rekonstruktionsversuche sich stützen, nehmen wir von selbst Stellung zu denjenigen Forschern, die eine Rekonstruktion überhaupt nicht für möglich halten.

Methodische Gesichtspunkte lassen es erwünscht erscheinen, aus den verschiedenen Rekonstruktionsversuchen, deren einzelne Stellung in der Entwicklung der Forschung wir schon im ersten Kapitel angegeben haben [1], nur die drei wichtigsten herauszugreifen, bei deren Besprechung die anderen ohnehin herangezogen werden müssen. Jene drei Rekonstruktionsversuche knüpfen sich an folgende Namen: I. Mandonnet, der in der „Capistrano-Regel", Kap. I—XII [2] die Regel des Jahres 1221 erblickt; II. Cuthbert, der annimmt, daß die „Capistrano-Regel" die offizielle Regel des Jahres 1221 enthalte, nicht in ihrer ursprünglichen, sondern in stark umgearbeiteter Form; III. A. v. d. Wyngaert, der die Meinung vertritt, daß nur Kap. I—VI 2 der „Capistrano-Regel" die ursprüngliche Regel des Jahres 1221 sei, während die Kap. VI 3—XII aus verschiedenen späteren Zusätzen zusammengesetzt sind.

Fassen wir jetzt die vorgebrachten Beweisgründe ins Auge, während wir bei jedem Grund die Erwägung über dessen Zutrefflichkeit hinzufügen.

---

[1]) Wir lassen aus diesem Grunde im folgenden von den angeführten Beweisgründen alle diejenigen beiseite, welche durch den Fortschritt der Forschung jetzt eines weiteren positiven Wertes entbehren. — So ist z. B. die Beweisführung Mandonnets in dieser Frage immer darauf gerichtet darzutun, daß Kapitel XIII von der „Capistrano-Regel" ein späterer Anhang sei, was durch die weitere Forschung offensichtlich außer Frage gestellt worden ist. Nur sei hier erwähnt, daß die in der Diskussion oft herangezogene Angabe der Annales Wormat.: „Ordo Penitencium eodem anno (1227) a papa confirmatur" ganz außer acht gelassen werden kann, weil sie sich bezieht auf den Orden der Reuerinnen; siehe A. Simon, L'Ordre des Pénitentes de Ste Marie-Madeleine en Allemagne au XIIIme siècle, Fribourg 1918, 26[2].

[2]) Regula antiqua fratrum et sororum de Poenitentia, ed. P. Sabatier, Opuscules I 17—30; auch bei Boehmer, Analekten 73 ff. — Wird im folgenden zitiert: C; der Anhang wird zitiert: C XIII.

I. Rekonstruktionsversuch von Mandonnet[3]. Er beruft sich auf folgende Gründe:

1. Die Aufschrift von C läßt ersehen, daß im Jahre 1228 ein Anhang (nämlich Kap. XIII) an die ursprüngliche Regel des Jahres 1221 angehängt worden ist. — Darauf ist zu antworten: Aus den Worten der Aufschrift: „Memoriale... inceptum a° 1221... tempore... Greg. IX (a° 1228)... tale est" geht nur hervor, daß eine Änderung stattgefunden; ob diese Änderung nur darin bestanden habe, daß ein Anhang (Kap. XIII) hinzugefügt worden sei, besagen die Worte nicht.

2. In C I—XII fällt der einheitliche Gedankenzusammenhang auf und hebt sich stark ab gegen Kap. XIII. — Diese Einheitlichkeit vermissen aber andere und meinen in C I—XII sehr stark verschiedene Teile zu entdecken (unten: Rekonstruktionsversuch von Wyngaert).

3. Die Regel des Franziskanerordens und der Klarissen weist ebenfalls die Zwölfzahl auf, wie auch C. — Die Kapiteleinteilung ist aber in den verschiedenen Regelfassungen verschieden und fehlte ursprünglich wahrscheinlich ganz, wie auch in der Regel des Franziskaner- und Klarissenordens[4].

4. Die letzte Bestimmung C XII 7: „In supradictis omnibus nemo obligetur ad culpam sed ad poenam..." kann nur am Schluß der Regel gestanden sein. — Allerdings wäre dieser Schluß sehr natürlich. Weil sich aber Beispiele vorfinden, die eine derartige Bestimmung mitten zwischen andern enthalten, kann man sich darauf nicht stützen[5]. Es läßt übrigens die Annahme jenes Schlußsatzes noch die Möglichkeit offen, daß im Regeltext neue Bestimmungen später hineingefügt worden sind.

Die von Mandonnet angeführten Beweisgründe reichen also nicht aus, um seine Meinung: C I—XII sei die eigentliche Regel des Jahres 1221, genügend zu stützen.

II. Rekonstruktionsversuch von Cuthbert[6]. Die von ihm vorgeführten Gründe sind eigentlich nur hypothetischer Natur. Sie behalten aber, abgesehen von der Verwertung für die von Cuthbert vertretene Meinung, ihren Wert als Gesichtspunkte für die Lösung der uns beschäftigenden Frage.

---

[3]) Règles 155 ff., 175.

[4]) Vgl. A F H IX ⟨1916⟩ 124 s.; Wyngaert, Les Origines et la Règle primitive de l'Ordo de Poenitentia, in: N F VI ⟨1923⟩ 112, Anm. 31.

[5]) Wyngaert, Origines 115.

[6]) Life of S. Francis of Assisi, London 1912, 279 ff. und besonders 412—416 (ebenso in 2. Aufl.; die neueste Auflage des Jahres 1921, von der ich erst später eine Andeutung fand, konnte ich leider nicht mehr benützen).

1. In C meint Cuthbert eine Revision der Regel des Jahres 1221 erblicken zu müssen, welche kurz nach der Thronerhebung des Papstes Gregors IX zustande gekommen sein soll. Zweck dieser Umänderung sei folgender gewesen: das Verbot der feudalen Eidesleistung als Hauptprinzip aufzustellen, um dadurch wirksam den Geist des Feudalismus zu bekämpfen. Dadurch wurde das ursprünglich nur von moralischen Erwägungen heraus entstandene Eidesverbot umgeändert. — Die von Cuthbert aufgestellte Vermutung einer Revision wird von ihm nicht genügend gestützt, und die angebliche Absicht des Papstes nicht bewiesen. Daß Gregor IX vom Anfange seines Pontifikates an in ganz bestimmter Weise die Förderung des Dritten Ordens sich angelegen sein ließ, wird allerdings durch seine Bullen „Detestanda" (21. Mai 1227) und „Nimis patenter" (26. Mai oder 25. Juni 1227)[7] nahegelegt (oben S. 95).

2. Die ursprüngliche Regel des Jahres 1221 enthielt — nach der Meinung Cuthberts — im Anschluß an die Regel des Humiliaten-Dritten-Ordens wahrscheinlich das Gebot zum Austeilen überflüssiger Einnahmen und die Ermahnung zur Enthaltsamkeit in der Ehe. Ersteres sei nach der Bulle „Detestanda" anfänglich die Gewohnheit der Tertiaren gewesen, und der Rat zur Enthaltsamkeit scheine angedeutet zu werden durch den Namen: „Ordo Continentium". — Was die angeführte Gewohnheit, überflüssige Ausnahmen auszuteilen, betrifft, ist zu bemerken, daß die Bulle wenigstens nicht deutlich eine derartige allgemeine Gewohnheit voraussetzt. Ein Vergleich mit der korrespondierenden Bulle „Nimis patenter", an die Bischöfe gerichtet, läßt es viel wahrscheinlicher erscheinen, daß nur diejenigen ihre Güter vergaben, „qui secretos petiere recessus", was nur bei einzelnen zutraf („poenitentiam agere in domibus propriis vel alibi"). Auch ist ein Hinweis auf den Bericht Bernhards von Bessa über die Pflicht der Güterausteilung, welche Franziskus einem Priester auferlegte, nicht genügend. Denn erstens steht die Beglaubigung kritisch nicht außer Zweifel[8], und zweitens wäre eine derartige Vorschrift für einen Priester viel eher anzunehmen als für Weltleute. Was die erwähnte Enthaltsamkeit in der Ehe betrifft, darüber findet sich keine eigentliche Ermahnung[9] in der Humiliaten-Regel, was Cuthbert aber voraussetzt; und die Bezeichnung „Continentes"

---

[7]) B F I 39, 30; Potth. 8159, 7919.

[8]) Bernhard sagt selber, er habe es vom Hörensagen (A F III 686).

[9]) Es heißt nur: „. . . nisi forte de consensu abstinuerint" (Tiraboschi II 132).

kommt, wie wir schon hervorgehoben, gerade erst später vor[10]. — Cuthbert erblickt den Grund, welcher Gregor IX dazu bestimmt haben mag, die Revision der Regel vorzunehmen darin, daß Güteraustellung dem Wohlstand der auf industrielle Entwicklung sich stützenden Kommunen schadete oder sogar kommunistische Tendenzen fördern könnte, und daß eine gesetzliche Ermahnung zur Enthaltsamkeit in der Ehe nicht erwünscht war wegen der Gefahr sittlicher Ausschreitungen einerseits oder manichäischer Irrtümer andererseits. Diese Gründe haben ihre Berechtigung, ganz abgesehen von der angeblichen Revision, und lassen es sehr wahrscheinlich erscheinen, daß gerade darum Kardinal Hugolin schon im Jahre 1221 diese Punkte absichtlich nicht in die Regel des franziskanischen Dritten Ordens aufgenommen hat.

3. Die Bestimmungen über die Kleidung, die Fasttage und die religiösen Übungen waren nach Cuthbert schon in der Regel des Jahres 1221 enthalten und wurden der Regel der Humiliaten entnommen. — Was die Beziehung zur Humiliaten-Regel betrifft, darauf kommen wir später zu sprechen, nachdem wir über den Umfang der offiziellen Regel im Jahre 1221 etwas mehr Klarheit gewonnen haben werden.

Die Prüfung der von Cuthbert vorgebrachten Erwägungen hat gezeigt, daß seine Annahme: C I—XII enthalte die eigentliche Regel des Jahres 1221 nicht in ursprünglicher, sondern in stark überarbeiteter Form, nicht genügend begründet ist.

III. Rekonstruktionsversuch von Wyngaert[11]. Für seine Meinung, daß die ursprüngliche Regel des Jahres 1221 sich nur erstrecke von C I 1—C VI 2, beruft er sich auf Anspielungen (in C VI 3—4) auf später erlassene päpstliche Bullen. Für seine Auffassung, daß C VI 3—XII aus verschiedenen späteren Zusätzen zusammengesetzt sei, stützt er sich auf die stilistischen Unebenheiten in jenen Vorschriften, sowohl im Vergleich mit

[10]) Oben S. 97 Anm. 70. Für die von Cuthbert herangezogene Stelle aus der Legenda secunda von Celano siehe oben S. 77 Anm. 2. Die von Cuthbert angeführte Bezeichnung: „Picardus Continens" stammt ebenfalls aus späterer Zeit.

[11]) De tertio Ordine 53 ss. Einzelne Schwierigkeiten wurden von mir erhoben in: De oorspronkelijke Regel der Derde Orde (N F IV ⟨1921⟩ 6—17). Eine sehr gehaltvolle Studie bot P. Landoald, O. Cap., Stichting en eerste Ontwikkeling der Derde Orde van Sint Franciscus, in: S. Franciscus' en S. Antonius' Standaard XXII ⟨1920/21⟩ 243 f., XXIII ⟨1921/22⟩ 11 ff. usw. Er schließt sich der Meinung Wyngaerts, allerdings mit einer Modifikation, an. Wyngaert vertrat gegen die vorgebrachten Schwierigkeiten (in: N F) aufs neue seine Meinung in: Duo documenta pontificia in favorem Tertiariorum data an. 1239 et 1244, in: A F H XVI ⟨1923⟩ 63 ff. und: Les Origines et la Règle primitive de l'Ordo de Poenitentia, in: N F VI ⟨1923⟩ 105 ff., besonders 112 ff.

C I—VI 2 als untereinander. Die Kapitel C VII—XII seien ganz besonders entstanden aus den Organisationsbestrebungen, nachdem sich verschiedene Lokalgruppen des franziskanischen Dritten Ordens gebildet hätten. — Bevor wir näher auf die Beweisgründe dieses neuesten Rekonstruktionsversuches eingehen, bemerken wir folgendes. Erstens: die Datierungsmethode, welche in einer Anspielung oder in einem Zitate einer datierten Bulle einen sicheren Markstein erblickt, um a l l e folgenden Vorschriften einer Regel nach späterer Zeit zu verlegen, scheint uns zu äußerlich. Es hat ja die Erforschung der mittelalterlichen Ordensregeln immer wieder beobachten müssen, daß spätere Eintragungen in die ursprüngliche Redaktion hineinversetzt wurden. Angesichts des außerordentlich schwankenden und sich verschiebenden Materials der mittelalterlichen Regelvorschriften scheint eine allzu mechanische Handhabung der Datierungsmöglichkeit nach feststehenden Bullen nicht erwünscht. Zweitens: das Operieren mit logischem Zusammenhang und Stilverschiedenheit einzelner Regelvorschriften ist aus dem gleichen Grunde der schwankenden Entwicklungsbedingungen für die mittelalterlichen Ordensregeln nicht als ausschlaggebender Faktor anzuwenden.

Gehen wir nach diesen Vorbemerkungen jetzt auf die einzelnen Begründungen ein, welche Wyngaert für seine Auffassung anführt[12]. Es handelt sich darum, jede Behauptung in dieser wichtigen Frage nach dem Inhalt der Regel im Jahre 1221 einzeln zu prüfen.

Für die Anwesenheit von z w e i z e i t l i c h a u s e i n a n d e r g e l e g e n e n T e i l e n in C I—XII, nämlich C I—VI 2 (vorhanden im Jahre 1221) und C VII—XII[13] (hinzugefügt zwischen 16. Dez. 1221 und 20. Mai 1228), beruft W. sich auf folgende Gründe:

1. In den Regelvorschriften C VI 3—4 und X 3 sind deutliche Anspielungen enthalten auf später erlassene päpstliche Bullen (folglich können C VI 3—XII nicht zur Regel des Jahres 1221 gehören)[14].

---

[12]) Wyngaert bringt von seiner ausführlichen Beweisführung in: De tertio Ordine 52—62 einen übersichtlichen Überblick in: Les Origines 112 ss., welchen wir unsern Ausführungen zugrunde legen. Weil in der Diskussion über die uns beschäftigende Frage ein jeder Nutzen zu ziehen suchte aus dem angeführten Material, verzichten wir — um die Sache nicht noch mehr zu verwirren — darauf, jedesmal anzugeben, wo der betreffende Beweisgrund zum erstenmal angeführt worden ist.

[13]) Es fällt auf, daß C VI 5—6 von W. ganz außer acht gelassen wird, wie wir schon früher bemerkt haben (De oorspronkelijke Regel 11).

[14]) Wir fügen dies zwischen Klammern bei, weil W. sein Prinzip als solches nicht formuliert, tatsächlich es aber immer anwendet.

Die Texte, um welche es sich handelt, sind folgende: C VI 3: „Arma contra quempiam non recipiant vel secum ferant“ [15]; C VI 4: „Omnes a juramentis solemnibus abstineant nisi necessitate cogente in casibus a summo pontifice exceptis in sua indulgentia, videlicet pro pace, fide, calumnia et testimonio.“

Die Bullen [16], auf welche W. sich beruft, enthalten folgendes: Significatum est (16. Dez. 1221): „quia vero tales <Poenitentes> super juramento de armis sumendis et sequendis locorum Potestatibus exhibendo, multoties molestantur“; Detestanda (21. Mai 1227): „Mandans <Honorius III> universis Archiepiscopis... ut vos servarent a juramentis quae civitatum... Rectores super eorum sequela extorquere a vobis illicite contendebant... Unde nobis humiliter supplicastis, ut vobis indulgere misericorditer dignaremur, ne aliquod juramentum, nisi forsan pacis et fidei, calumnii vel testimonii facere teneamini... Nos igitur... licentiam super praedictis omnibus . . . indulgemus“; Nimis patenter (26. Mai oder 25. Juni 1227): „Sed Potestates...ab eis ut ipsos sequantur et excerceantur in armis, juramento extorquere contendunt.“

Es kommt für die Frage nach dem Verhältnis jener Regelvorschriften zu den genannten Bullen vor allem darauf an, zu wissen, ob die Bulle „Significatum est“ (1221) das Regelverbot des Waffentragens voraussetzt oder erst veranlaßt [17].

Wenn man die Bulle „Significatum est“ vergleicht mit der Regelvorschrift C VI 3, so fällt es auf: 1. daß die Regelvorschrift („vel <arma> secum ferant“) sich weiter erstreckt als die Bulle; 2. daß die Bulle kein eigentliches Motiv anführt als dieses, daß die Poenitentes „ad hoc [scl. poenitentiam faciendam] totum deputaverint tempus suum, signum humilitatis et poenitentiae in habitu exhibentes“. Nun setzt aber dieses voraus, daß die Poenitentes schon irgend ein Recht haben, vom Waffendienste frei zu sein, sei es, weil sie ein kirchliches Institut bilden, sei es, weil sie nach einer bestimmten Regel leben, die ihnen das Waffentragen verbietet. Ersteres ist nicht recht denkbar, weil der Ordo de Poenitentia noch nicht kirchlich approbiert war [18]. Das Zweite

---

[15]) Der bessere Text der sog. „Venetianer Regelfassung“ (A F H XIV <1921> 116, n. 16 hat „arma ... non a c cipiant vel secum d e ferant“, was den Sinn nicht ändert. [16]) Significatum est, B F I 8, Potth. 6736; Nimis patenter, B F I 30, Potth. 7919; Detestanda, B F I 39, Potth. 8159 (für die Datierung vgl. Davidsohn. Forschungen Florenz IV 75).

[17]) W. drückt sich bestimmter aus in: De tertio Ordine 58, als in: Duo documenta 66, wodurch die Sache unnötigerweise etwas verwirrt wird.

[18]) Siehe oben S. 95 f.: Die Bulle selbst kann ihrer Fassung nach nicht als eine förmliche Approbation angesehen werden, wenn auch darin ein Akt von

ist um so eher anzunehmen, weil das Regelverbot C VI 3 wegen seiner mehr umfassenden Formulierung nicht als einfach aus der Bulle abgeleitet angesehen werden kann[19]. Weil diese Erklärung nicht gezwungen ist, besteht kein Grund sie zu verwerfen und besteht kein Anlaß dazu, die Regelvorschrift C VI 3 als der ursprünglichen Regel hinzugefügt zu betrachten, denn dazu sollte ein besonderer Grund vorgebracht werden müssen.

Etwas anders geartet ist das Verhältnis zwischen der Regelvorschrift C VI 4 und der Bulle „Detestanda" (1227).

Wie die Regelvorschrift jetzt vorliegt, ist sie wegen des wörtlichen Zitates aus der Bulle nach dem Datum: 21. Mai 1227 zu verlegen[20]. Es muß aber doch schon früher in C VI 4 etwas gestanden sein über den Eid. Denn es wird in der Bulle deutlich auf den Eid das Hauptgewicht gelegt, während in dem nur in Betracht kommenden[21] Regelverbot über das Waffentragen (C VI 3) der Friedensgedanke oder wenigstens das Freibleiben vom Kriegsdienste betont wird.

Der Text der Bulle läßt hervortreten, daß man sich an den Papst gewandt hat mit der Bitte, zu bestimmen, daß man in bestimmten Fällen den Eid ablegen könne. Dies ließe sich nun sehr einfach erklären, wenn man annimmt, daß außer dem Regel-

---

Zutrauen erblickt werden muß. — Wenn man mit Davidsohn, Forschungen IV 76 die Ansprüche auf eine eximierte Stellung nur auf eine vorgängige Bestätigung zurückführen und diese in der Handlungsweise Hugolins erblicken wollte, so bliebe das Schonvorhandensein der betreffenden Regelvorschrift naheliegend oder wenigstens bliebe der von uns sofort anzuführende Grund wegen der erweiterten Formulierung in der Regelvorschrift ganz in Kraft.

[19]) Natürlich wäre es möglich, die erweiterte Fassung in diesem Sinne, — wenn auch etwas gezwungen — zu interpretieren oder einen späteren Zusatz zu sehen in den Worten: „vel secum ferant". Es ist aber immer zu bedenken, daß für die Datierung eines vorliegenden Dokumentes, bzw. eine chronologische Zerlegung seiner Teile, nicht gestützt werden kann auf Möglichkeiten, wenn eine andere Erklärung die mehr naheliegende ist. — Unserer Erklärung schließt sich auch Landoald 59 an.

[20]) Den Hinweis Mandonnets auf das jus commune (oben S. 23) betrachten wir mit K. Müller, Zur Geschichte 513 u. a. als mißlungen; auf die von Boehmer, Analekten XXXIII betonte Möglichkeit einer jetzt verschollenen Vorurkunde aus der Zeit vor 1227 gehen wir nicht ein, weil eine andere Erklärung, wie im folgenden gezeigt wird, diese Hypothese überflüssig macht.

[21]) Über den Eid ist in den übrigen Regelvorschriften von C I—VI nicht die Rede. Nur könnte C VI 3 (Verbot des Waffentragens) in Betracht kommen, weil Eid und Pflicht zum Waffendienst nahe zusammenhingen im mittelalterlichen Feudalismus. Der im Text angeführte Unterschied zwischen C VI 3 und Bulle „Detestanda" läßt aber erkennen, daß C VI 3 nicht ausreicht, um die Tendenz von Bulle „Detestanda" zu erklären.

verbot des Waffentragens (C VI 3) auch ein eigenes Eidesverbot in der Regel anwesend war. Diese Annahme wird fast Gewißheit durch die Beobachtung, daß in dem jetzt vorliegenden, nach der Bulle formulierten Eidesverbot (C VI 4): „Omnes a juramentis solemnibus abstineant nisi necessitate cogente in casibus a summo pontifice exceptis . . .“ die Worte: „nisi necessitate cogente“ schwerlich aus der betreffenden Bulle abgeleitet werden können, während sie in der Humiliaten-Regel, die für die Regel des franziskanischen Dritten Ordens benützt worden ist[22], sich tatsächlich vorfinden[23]. Es wären also die Worte der Bulle über die verschiedenen Arten des Eides eine Erklärung zum bestehenden Eidesverbot und in dem Sinne auch eine Begünstigung[24]. Für das vorausgesetzte Verfahren,

---

[22]) Darauf weist auch Wyngaert, Les Origines 115 hin. Später werden wir das Verhältnis genauer zu bestimmen suchen.

[23]) „Ad prestandum igitur juramentum non vos indiscretus vel spontaneus voluntatis affectus inducat, sed si quando fuerit faciendum ingens et urgens necessitatis articulus vos compellat“ (Tirab. II 130).

[24]) In diesem Sinne erklärt sich das Wort „indulgentia“ am besten. Wyngaert, Duo documenta 64 ff. weist auf das Wort „indulgentia“ hin als den Ausdruck einer „Begünstigung außer dem zustehenden Rechte“ und sieht darum in den Worten der Bulle „Detestanda“, welche spricht von „indulgemus“, eine Bestätigung für seine Ansicht, daß damals das Regelverbot noch nicht bestanden habe. Darauf ist zu antworten: 1. Auch in unserer Erklärung kommt dieser Sinn des Wortes „indulgentia“ genügend zu Recht. 2. Die Bulle „Favore religionis“ (1251, B F I 576, Tirab. II 243), welche den Humiliaten das Waffen- und Eidesverbot (vgl. Bulle „Dilecti filii“ 1227, Tirab. II 166 über die 4 casus jurandi, wobei das Regelverbot genannt wird) bestätigt mit den Worten „indulgemus“, „indultum“, läßt es als naheliegend erscheinen, das Wort „indulgentia“ usw. nicht zu verstehen von einer außerrechtlichen Begünstigung, sondern vielmehr von einer Begünstigung schlechthin, davon abgesehen, ob es sich um ein neuerschaffenes Recht oder um eine Bestätigung eines schon bestehenden Rechtes handelt. 3. Die Bedeutung, welche Wyngaert dem Worte „indulgentia“ beilegt, läßt sich nicht ohne weiteres damit rechtfertigen, daß er hinweist auf die später feststehende juridische Terminologie (vgl. unten Anm. 29). 4. In unserer Auffassung kann der Satz in „Detestanda“: „Sed filii tenebrarum . . . per malignae interpretationis calumniam, sic vestram indulgentiam vacuant, ut gravioribus injuriis affligamini nunc, quam prius, cum non eratis tali privilegio communiti“, auf welchen sich Wyngaert, Documenta 67 gegen uns beruft, ebensogut erklärt werden als in der seinigen. Der Sinn wird deutlich durch die darauf folgenden Worte: „Nam cum dicti Rectores ⟨Civitatum⟩ a vobis non possunt super sequela exigere juramentum, innumeros quasi casus excogitant, quibus vos jurare compellunt . . .“ Weil die Kommunen nur auf die päpstliche Bulle Honorius' III achteten, suchten sie auf andere Weise sich für die nicht gebotene Kriegsleistung zu entschädigen, indem sie ihnen officia publica auferlegten. Dabei war dann immer wieder nötig, den betreffenden Eid (ein sehr wichtiger Faktor in der damaligen Stadtverwaltung) abzulegen. Dagegen insbesondere beschwerten sich die Tertiaren,

nämlich einer Regelvorschrift einzelne erklärende Worte hinzuzufügen, finden wir eine Parallele in einer andern Vorschrift der sog. „Königsberger Regelfassung“ [25].

All dies läßt es als durchaus gerechtfertigt erscheinen, schon vor dem Erlaß der Bulle „Detestanda“ (1227) ein eigenes Eidesverbot in der Regel des franziskanischen Dritten Ordens anzunehmen. Das wörtliche Zitat aus der Bulle berechtigt also keineswegs dazu, die ganze betreffende Regelvorschrift nach der Bulle zu verlegen; diese Annahme stieße sogar — wie gesagt wurde — auf positive Schwierigkeiten. Zu gleicher Zeit fällt damit aber jeder Grund fort gegen die Annahme, das Eidesverbot: „Omnes a juramentis solemnibus abstineant nisi necessitate cogente“ sei schon in der Regel des Jahres 1221 enthalten.

---

wie aus den angeführten Worten hervorgeht. Warum aber wehrten sich die Tertiaren geradeso gegen den Eid überhaupt (nicht nur gegen den Eid für Kriegsleistung)? Die meist naheliegende Antwort ist wiederum: weil ihre Regel ein Eidesverbot enthielt. — Im Zusammenhang mit der Diskussion über die Bedeutung des Wortes „indulgentia“ steht eine andere von Wyngaert eingebrachte Schwierigkeit. Er betont, daß die Humiliaten sich auf ihre Regel beriefen und der Papst ihnen ihre Bitte gewährte gerade auf Grund jenes Regelverbotes des Eides, während beides bei den franziskanischen Tertiaren nicht zutrifft. Er schließt daraus, daß in der Regel des franziskanischen Dritten Ordens das betreffende Eidesverbot nicht vorhanden war. So ganz klar, als es den Anschein hat, liegt die Sache nicht. Die oben angeführte Bulle „Favore religionis“ (1251) zeigt, daß die Humiliaten sich eben nicht immer auf ihr Regelverbot beriefen. Daß sie es im Jahre 1227 getan und daß der Papst im Anschluß an ihre Bitte das Regelverbot betonte, ist wahr, berechtigt aber nicht zur Schlußfolgerung: weil die franziskanischen Tertiaren das nicht getan, hatten sie noch kein derartiges Verbot in ihrer Regel. Die Schwierigkeit ist insbesondere darin gelegen, daß der Papst nicht deutlich auf die Regel sich beruft (ob die Bittsteller es getan, läßt sich nicht beweisen). Auch abgesehen von der Möglichkeit einer befriedigenden Erklärung, aus dem Grunde nämlich, daß der Papst nicht die Regel in dieser Weise offiziell bestätigen wollte (vgl. oben S. 95), ist die Schwierigkeit nicht derartig, daß sie die Schlußfolgerung, welche Wyngaert daraus zieht, rechtfertigen könnte, und das um so weniger, weil daraus sich verschiedene Schwierigkeiten ergeben, wie wir sie angegeben haben.

[25]) AFH VI ⟨1913⟩ 246, n. 6; vgl. Wyngaert, De tertio Ordine 65. Gegen den Hinweis auf diesen Zusatz erhebt Wyngaert, Les Origines 113, Anm. 36 den Einwand, daß man damit nichts beweise für den Zusatz an der uns beschäftigenden Stelle der Regel; es sei nötig, zu beweisen, daß die bestehenden Handschriften mit dem Zusatz auf einen Urtypus zurückgehen. Dagegen sei bemerkt: 1. Mit dem Hinweis auf die „Königsberger Regelfassung“ wollen wir keinen Beweis bringen, sondern nur ein erläuterndes und bestätigendes Beispiel. 2. Man hat tatsächlich mit einem verlangten Urtypus zu tun; denn die Tatsache, daß alle bekannten älteren Regelfassungen die Kapitel C I—XII enthalten, setzt eine bestimmte Vorlage voraus; das Gegenteil wäre gerade sehr wunderlich und sollte bewiesen werden müssen.

Außer den Regelvorschriften C VI 3 und C VI 4 kommt nach Wyngaert[26] noch in Betracht: die Bestimmung C X 3 „Si *contra jus vel privilegia* fratres et sorores a potestatibus vel rectoribus locorum in quibus habibant vexentur, ministri loci quod videbitur expedire cum consilio domini episcopi faciant“. In dieser Regelvorschrift sieht W. eine Bezugnahme auf die päpstlichen Bullen „Significatum est“, „Nimis patenter“, „Detestanda“, deren Niederschlag er in den Regelvorschriften C VI 3 und C VI 4 vorzufinden geglaubt hat. — Zu dieser Interpretation von C X 3 ist folgendes zu bemerken:

1. Die Regelvorschrift C X 3 braucht nicht unbedingt auf *schon erlassene* päpstliche Bullen bezogen zu werden, sondern sie kann auch ebensogut eine allgemein gehaltene juridische Formel sein für die Zukunft[27]. 2. Wenn man in C X 3 eine Bezugnahme sieht auf päpstliche Erlasse — was an und für sich wahrscheinlich ist — so braucht man nicht sofort an die Bestimmungen in C VI 3—4 zu denken. Denn erstens ist es nicht bewiesen, daß C VI 3—4 tatsächlich ein Niederschlag der genannten päpstlichen Bullen sind, sondern ergeben sich mit dieser Annahme, wie wir gezeigt haben, nicht leicht zu lösende Schwierigkeiten; und zweitens genügt eine Bezugnahme auf die Bestimmungen in „Destestanda“: „<Indulgemus> ne plus quam vestri Cives impositione onerum <Dienstleistungen>[28] aggravari possitis“, „...ut fructus bonorum vestrorum causa pietatis impendere valeatis“. Die Bestimmung in C X 3 kann also nicht gelten als Bestätigung für die Auffassung, daß C VI 3 und C VI 4 erst später zur Regel des Jahres 1221 hinzugefügt worden seien[29].

[26]) Les Origines 114, Anm. 36; Duo documenta 66 ff.

[27]) W. betrachtet die Bestimmung als einen Beweis für die Entwicklung des Dritten Ordens, was u. E. nicht unbedingt nötig ist. Darüber siehe unten, wo die Kapitel VII—XII zur Behandlung kommen.

[28]) Diese Bestimmung scheint identisch mit dem Erlaß Honorius' III: „mandans Archiepiscopis ... ut vos servarent ...; defendentes vos ne *officia publica* recipere ... contingeret vos compelli“, welcher in „Detestanda“ (B F I 39) angeführt wird.

[29]) Wenn man die Bestimmung C X 3 bezieht auf schon erlassene päpstliche Bullen und die Worte: „si contra jus vel *privilegia*“ versteht von Privilegien im strengen Sinne als „*außerrechtlichen* Begünstigungen“, d. h. hier: als *nicht auf die Regel* sich stützenden. Begünstigungen, so braucht man nicht an die angeblichen Privilegien in C VI 3 und C VI 4 zu denken, wie es Wyngaert tut. Denn die im Texte aus „Detestanda“ angeführten Privilegien sind tatsächlich Privilegien im strengen Sinne. — Für Wyngaert wäre es naheliegend, die Worte: „contra jus *vel* privilegia“ anzuführen als einen Beweis für den schon damaligen juridischen *Unterschied* zwischen schon bestehendem Rechte und außerrechtlicher Begünstigung. Er tut es aber etwas unbestimmt, indem er zweifelt (Duo documenta 65[3]) an

Für seine These, daß die Regel des Jahres 1221 sich nicht weiter erstreckt habe als C VI 2, beruft Wyngaert[30] sich auch auf die Aufschrift von C., wo es heißt: „Memoriale propositi fratrum et sororum de Poenitentia in domibus propriis existentium". Was nach C VI 2 folge: Verbot des Waffentragens (C VI 3), Eidesverbot (C VI 4), beantworte nicht mehr jenem in der Aufschrift gestellten Ziele. — Wenn man die Humiliaten-Regel[31] zum Vergleich heranzieht, wo die Rede ist vom allgemeinen Eidesverbot, Krankenbesuch, Anteilnahme an Begräbnissen, wöchentlicher Zusammenkunft, drängt sich die Schlußfolgerung auf, daß man den Begriff: „Buße in den eigenen Häusern" nicht pressen darf[32]; „Buße" ist im weitern Sinne zu verstehen[33] und der Begriff „in den eigenen Häusern" ist wohl aufzufassen als Gegensatz zum: Leben in einer Kommunität[34].

Nach alledem ist es klar, daß die von Wyngaert vorgeführten Gründe gegen die Zugehörigkeit von C VI 3 und C VI 4 (ohne den späteren Zusatz) zur Regel des Jahres 1221 nicht stichhaltig sind,

---

dieser exklusiven Bedeutung der Worte: „contra jus" und nur die Worte: „contra ... privilegia" in jener exklusiven Weise erklärt. Damit scheint er seinen früheren Stützpunkt für die Erklärung des Begriffes: „indulgentia", „indultum", „privilegium", den er in der juridischen Terminologie suchte (oben S. 110 Anm. 24), selbst zu schwächen. Für uns wäre die Annahme jenes Unterschiedes zwischen schon bestehendem Rechte und außerrechtlicher Begünstigung in einer juridischen Formel kein Grund, um unsere Stellungnahme gegen die Interpretation Wyngaerts von „indulgentia" usw. preiszugeben. Denn es ist offenbar etwas ganz anderes, einen juridischen Unterschied anzunehmen in einer juridischen Formel, als das Wort „privilegium" usw. in den päpstlichen Bullen jedesmal in genau abgegrenzter Begriffsbestimmung zu erklären, auch wenn — wie es in unserm Falle zutrifft — sich damit sehr schwierige Rätsel ergeben und der Text eine andere Erklärung nahelegt. Daß sich der juridische Sprachgebrauch in den päpstlichen Bullen, hinsichtlich der strengen Gliederung zwischen „Privilegien" und andern Erlässen, noch im vollen Entwicklungsprozeß befand während der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, dürfte hervorgehen aus den Erörterungen bei H. Breßlau, Handbuch der Urkundenlehre I², Leipzig 1912, 80 ff., obwohl da insbesondere die Rede ist von der äußerlichen Ausstattung der päpstlichen Bullen.

[30]) De tertio Ordine 54; Les Origines 114, Anm. 36.

[31]) Tirab. II 128—134.

[32]) In den Quellen und speziell in den päpstlichen Bullen ist öfters davon die Rede, daß die Mitglieder des Humiliaten-Dritten-Ordens „in domibus propriis remanent" (Jac. v. Vitry, bei Boehmer, Analekten 96), „in domibus propriis commorant" (Favore religionis ⟨1251⟩, BF I 576; Tirab. II 244).

[33]) Das geht schon hervor aus der Bestimmung über den Zehnt (C VI 2). Obwohl Wyngaert diese Vorschrift als zur Regel des Jahres 1221 gehörend betrachtet, nimmt er sie nicht auf in seinen zusammenfassenden Überblick der Regel (De tertio Ordine 54).

[34]) In diesem Sinne auch Landoald 82.

während dagegen positive Gründe auf die Zugehörigkeit hindeuten.

Damit fällt auch jeder Grund fort, die Regelbestimmungen C VI 5 und C VI 6 als nicht zur Regel des Jahres 1221 gehörig zu betrachten[35].

Wir kommen nun zur Besprechung der Kapitel C VII—XII.

2. Wyngaert hebt hervor, daß der Unterschied zwischen C I—VI 2 und C VII—XII in die Augen springe, wenn man auf folgendes achtet in C VII—XII: a) die entwickelte Organisation; b) das Lokalisierungsbestreben („fratres et sorores cujuscumque civitatis et loci"); c) die Unübersichtlichkeit, Wiederholungen, wechselnde Stilgewandtheit; d) eine Bestätigung sei enthalten in der Aussage Bernhards von Bessa, demzufolge ursprünglich ein Minderbruder das Amt von „minister" vertrat für den Dritten Orden, wie auch tatsächlich der Name „minister" nur in C VII—XII uns begegnet, nicht aber in C I—VI. Alle diese auffallenden Unterschiede erklärt W. daraus, daß C VII—XII der Niederschlag sei einer Entwicklung, die einen Abschluß darin gefunden, daß die in verschiedenen Lokalgemeinden entstandenen Vorschriften zusammengefaßt worden sind in einer Regel, wie sie uns in der Abschrift C vorliegt.

Wir stimmen Wyngaert bei, insofern er betont, daß das Gepräge von C I—VI und von C VII—XII einen verschiedenen Eindruck macht. Und daher hat die Annahme, daß C VII—XII spätere Zusätze enthält, einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich. Dennoch hat eine öfters wiederholte Prüfung der vorgebrachten Gründe uns nicht überzeugt von der Richtigkeit aller seiner Erörterungen über C VII—XII. Mit einigen sind wir nicht einverstanden, gegen andere bestehen u. E. noch nicht gelöste Schwierigkeiten, die erst noch gelöst werden müssen, bevor diese Erörterungen den Anspruch auf sichere Ergebnisse machen können. Im folgenden sei auf die Schwierigkeiten hingewiesen im Anschluß an die oben angeführten Gründe, auf welche sich W. stützt.

a) Die Organisation in C VII—XII.

Wyngaert hebt hervor, daß in C I—VI nur sehr schwache Ansätze einer Organisation sich vorfinden, während in C VII auf einmal eine vollständig ausgebaute Organisation hervortritt.

---

[35]) Wir haben schon: De oorspronkelijke Regel 11 darauf hingewiesen, daß Wyngaert mit diesen Vorschriften nicht recht auszukommen weiß; er verlegt sie eigentlich nur nach dem Jahre 1221, weil sie stehen nach C VI 4, welche Vorschrift (als Ganzes, nicht nur den Zusatz) er betrachtet als entstanden nach der Bulle „Detestanda" (1227).

Es ist allerdings wahr, daß die Organisation in C VII—XII sich viel deutlicher erkennen läßt als in C I—VI. Wir müssen dabei aber im Auge behalten, daß C I 6 das Visitatorenamt („alia ornamenta visitatoris arbitrio deponant") erwähnt als etwas Bekanntes, ohne dessen Machtbefugnisse festzusetzen [36], was erst in den Kapiteln nach C VII geschieht; daß auch die Erwähnung von Ämtern in C VII nicht den Eindruck macht einer *Einsetzung*. Es scheint u. E. also der Organisationsgedanke sich durch den ganzen Komplex C I—XII hindurchzuziehen in einer Weise, die an und für sich nicht dazu berechtigt, die späteren Angaben nur als *spätere Entwicklung* zu betrachten. Wenn sich die Organisation in C VII—XII stärker bemerkbar macht als in C I—VI, so darf das uns nicht allzuviel wundern, weil es sich in C I—VI handelt um Sachen, welche mit der Organisation nun einmal wenig zu tun haben [37].

b) *Lokalisierungsbestreben.*

Wir stimmen der Feststellung Wyngaerts bei, daß in C I—VI der Begriff einer *allgemeinen* Genossenschaft hervortritt, während in C VII—XII sich deutlich der Begriff von *Lokal*genossenschaften erkennen läßt.

Nur leuchtet es uns nicht ein, daß damit C VII—XII notwendigerweise eine *spätere Entwicklung* andeutet. Wäre es dann so ganz befremdend, wenn Kardinal Hugolin, indem er an einem bestimmten Orte den Dritten Orden bestätigte, in der Regel für diesen allgemeinen Dritten Orden die Bildung von Lokalgruppen beabsichtigt hätte? Sehr anzunehmen wäre dies jedenfalls in der Voraussetzung, daß Hugolin schon bestehende Büßergruppen vorgefunden hat [38], die einen franziskanischen Ursprung aufwiesen, oder sich jetzt dem franziskanischen Gedanken zuwandten. Diese Möglichkeit hat u. E. die Bedeutung, daß sie den *hypothetischen* Charakter der Auffassung Wyngaerts deutlich hervortreten läßt.

c) *Unübersichtlichkeit, Wiederholungen; wechselnde Stilgewandtheit.*

Mit Goetz spricht auch Wyngaert von einer großen Unord-

---

[36]) Vgl. *Landoald* 81, der mit Recht darauf hinweist, daß W. seine Annahme: der Visitator hätte da noch nur sehr wenig Befugnisse (De tertio Ordine 55), nicht *beweisen* kann, weil in dieser Regelvorschrift die Macht des Visitators als bekannt vorausgesetzt wird.

[37]) Wie W. mit Unrecht sich darauf beruft, um darzutun, daß die „Buße in den eigenen Häusern" die Regelvorschriften C VI 3—XII ausschließe, siehe oben S. 113.

[38]) Vgl. *Landoald* 36. 106, der in anderm Zusammenhang auf diese Möglichkeit hinweist.

nung der Vorschriften in C VII—XII. Daß aber die Unordnung dennoch nicht so außerordentlich groß ist, dürfte folgende Zusammenfassung des Hauptinhaltes zeigen: Organisation, monatliche Versammlung, Sorge für kranke Mitglieder, Teilnahme an deren Begräbnisse, Gebet für die Verstorbenen, Aufnahme der Mitglieder, Untauglichkeitsgründe zur Aufnahme, Bestrafung der schuldigen Mitglieder, Dispensgewalt des Visitators, Amtswahl und Amtswechsel, Verpflichtungskraft der Regel. Wenn auch dazwischen einzelne Wiederholungen oder untergeordnete Bestimmungen die logischen Anordnungen in etwa zerbrechen, so ist dennoch u. E. eine große logische Linie nicht zu verkennen[39]. Die Reihenfolge der Vorschriften hat jedenfalls auf Schnürer einen ganz anderen Eindruck gemacht als den einer „Zusammenwürfelung"; spricht er ja von einem „organisatorischen Meisterstück" (oben S. 29), wobei er zweifellos die für die Organisation besonders wichtigen Kapitel C VII—XII mit im Auge gehabt hat. Es ist übrigens noch zu bemerken, daß man immer mit dem Charakter des Materials rechnen muß und bei einer Regel nicht immer bis in die weitesten Folgerungen eine logische Verknüpfung der verschiedenen Vorschriften erwarten kann.

Was die von W. hervorgehobene wenig versorgte Latinität in C VII—XII und das Vorhandensein unnötiger Wiederholungen betrifft, so geben wir ihm unbedingt zu, daß auf den ersten Blick C I—VI und C VII—XII sich ziemlich stark voneinander abheben. Wir möchten aber dennoch bemerken: 1. Das von W. als charakteristisch hervorgehobene „Et" als Satzanfang in C VII[40] findet sich auch in C I—VI einige Male (I 1, 6; II 4; III 4; IV 5) und in einem Schriftstück, das nach allgemeiner Überzeugung stark unter dem Einflusse Hugolins steht, nämlich der sog. „Regula bullata" (1223) für den Ersten Orden, begegnet uns dieser Satzanfang sehr oft[41]. 2. Einzelne sprachlich sehr fremd anmutende Wendungen in C VII—XII finden sich in der älteren[42] sog. „Venetianischen

---

[39]) Vgl. L a n d o a l d 107.

[40]) De tertio Ordine 57; L a n d o a l d 58 stimmt ohne Vorbehalt den Ausführungen Wyngaerts über den sprachlichen Unterschied zwischen C I—VI und C VII—XII bei.

[41]) Siehe z. B. Kap. 2. L e m m e n s 64 f.; B o e h m e r 30.

[42]) Daß die von B. B u g h e t t i, O. F. M., veröffentlichte Fassung (A F H XIV (1921) 114 ss.) älter ist als die bis jetzt bekannten Fassungen, geht hervor: a) aus der Abwesenheit angehängter L o k a l statuten, und besonders: b) aus dem bessern Texte, mit vernünftiger Satzeinteilung (die K a p i t e l einteilung ist aus späterer Zeit; siehe oben S. 104 Anm. 4), ohne daß aber mit der Möglichkeit einer späteren Ausbesserung seitens des Abschreibers zu rechnen ist, wie sich sogleich unten zeigen wird.

Regelfassung" (zitiert: V) nicht[43]. Dadurch wird der Unterschied zwischen C I—VI und C VII—XII in sprachlicher Hinsicht etwas geschwächt. Nun findet sich aber andererseits in V eine Wiederholung, die sich in C nicht vorfindet[44]. Diese Abweichung und die weiteren Varianten[45] in V zeigen u. E., daß wir es noch immer nicht mit dem Urtext zu tun haben. Obwohl keine sachlich bedeutenden Abweichungen festzustellen sind, ist es doch geraten, die äußerste Vorsicht zu beobachten, wenn es sich darum handelt, weittragende Behauptungen auf den sprachlichen Charakter der Regel aufzubauen.

d) Das Zeugnis Bernhards von Bessa.

Eine besondere Stütze für die Annahme, daß C VII—XII — wo zum ersten Male das Ministeramt erwähnt ist — erst später hinzugefügt sei, sieht W.[46] in den Worten Bernhards von Bessa: „Istis [den Tertiaren] a principio frater assignabatur Minister, sed nunc suis in terra dimittuntur Ministris."

Wie wir schon oben hervorgehoben (S. 88), ist der Quellenwert der Aussage Bernhards zweifelhaft. Es ist speziell hinsichtlich der uns jetzt beschäftigenden Stelle sehr wichtig, ob Bernhard die ursprüngliche Regel gekannt hat. Statt dieser u. E. sehr unwahrscheinlichen Annahme ist viel eher zu rechnen mit der Möglichkeit, daß er die seinerzeit hie und da bestehende Praxis ohne weiteres auf die Anfangszeit zurückverlegt. Als entscheidend kann diese Aussage also nicht angesehen werden[47].

Wenn wir die Erörterungen über die von Wyngaert angeführten Gründe für die Datierung von C VII—XII nochmals überblicken, dann ergibt sich u. E. deutlich der rein hypothetische

---

[43]) Statt C X 4: „ministerium et alia officia, quae sunt hic scripta, sibi imposita" heißt es V, n. 28: „ministerium et alia officia sibi imposita"; statt C X 9: „et quod si quid contra hunc modum fecerit" heißt es V, n. 30: „. . . satisfacere si quid contra hunc modum fecerit".

[44]) Auf die Angaben in späteren Quellen, daß Bartholomäus u. A. die C VI 1, steht aber in C X 6: „Proximis se reconciliet et de decimis satisfaciat" und wiederum in V, n. 29: „Proximis se reconcilient et de decimis satisfaciant", wo aber die Mehrheitsform nicht im Zusammenhang paßt.

[45]) Es sei nur hingewiesen auf den Unterschied zwischen der ravennatischen Münzbezeichnung in V, n. 1 und der pisanischen in V, n. 3.

[46]) De tertio Ordine 58[1].

[47]) Auf die Angaben in späteren Quellen, daß Bartholomäus u. a. die Macht bekommen hatten, neue Mitglieder in den Dritten Orden aufzunehmen (oben S. 98), gehen wir nicht weiter ein, weil, wie gesagt, der Quellenwert dieser Aussagen nicht festzustellen ist. Die Aussagen konnten übrigens sowohl im Sinne Wyngaerts als in unserm Sinne verwertet werden. — Daß erst zum Jahre 1229 zwei „ministri de frati de Poenitentia" (Davidsohn, Forschungen IV 391) in Florenz erwähnt werden, ist natürlich auch nicht ausschlaggebend für die uns beschäftigende Frage.

Charakter der von Wyngaert scharfsinnig ausgearbeiteten Beweisführung. Wir können aber über diesen negativen Gewinn hinaus noch einen weiteren Schritt tun und zu einem positiven Ergebnis gelangen.

Wir betonten schon, daß die Feststellung eines Zusatzes in einer Ordensregel nicht dazu berechtigt, alle darauf folgenden Regelbestimmungen zu betrachten als eine spätere Zutat. Es ist ebensogut möglich, daß man es mit einer Einschaltung zu tun hat. Auf unsern Fall angewendet besagt dieses Prinzip folgendes: wenn auch in C VII—XII Anzeichen vorhanden sind, die eine spätere Entstehungszeit als das Jahr 1221 nahelegen, so ist dennoch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß einiges aus C VII—XII schon in der Regel des Jahres 1221 vorhanden war[48]. Diese Möglichkeit gewinnt in der uns beschäftigenden Frage an Wahrscheinlichkeit durch das Vorhandensein einer Verbindungslinie zwischen C I—VI und C VII—XII, nämlich: das Visitatorenamt, welches in C I 6 als bekannt erwähnt wird und erst in C VII—XII eine nähere Bestimmung erhält[49]. Wichtig in dieser Hinsicht ist auch das Vor-

---

[48]) Wenn Wyngaert, De tertio Ordine 58 der Aufschrift von C einen Beweisgrund für seine Auffassung entnimmt, daß C VII—XII später hinzugefügt worden sei, so ist dagegen zu bemerken, daß jene in der Aufschrift von C angedeutete Änderung keineswegs notwendigerweise nur in der angeblichen Einführung der Organisation zu suchen ist. Es ist nur im allgemeinen eine Änderung angedeutet, die wir mit Lemmens (oben S. 34) ebensogut in dem Sinne verstehen können, daß damit der Zusatz zu C VI 4 über den feierlichen Eid gemeint ist. Jedenfalls beweist der Titel von C nicht die Auffassung Wyngaerts. — Auf den möglichen Einspruch (vgl. oben S. 111 Anm. 25), daß wir für unsere Annahme späterer Einschaltungen auf handschriftliche Beweisgründe uns stützen sollen, wäre zu erwidern, daß die Übereinstimmung der drei älteren Regelfassungen nur erklärt werden kann durch eine Vorlage, auf welche die Abschriften zurückzuführen sind. Die Erklärung Wyngaerts, der eine Zusammenfassung verschiedener Lokaländerungen annimmt, ist nur ein mangelhafter Behelf, um die allzu fremdartige Entstehung so vieler Vorschriften in einem Jahre (zwischen 1227 und 1228) zu erklären. Dennoch muß auch er eine Vorlage annehmen, wenn für die Übereinstimmung jener ältesten Regelfassungen ein befriedigender Grund angeführt werden soll.

[49]) Vgl. oben S. 115. — Gegen die Annahme einer schon im Jahre 1221 vorhandenen Organisation (wenigstens in den Grundzügen) erhebt Landoald 59 Einspruch aus folgenden Gründen: 1. Kardinal Hugolin habe mit seinen Organisationsbestrebungen der franziskanischen Bewegung die Sicherstellung der Orthodoxie beabsichtigt; 2. dieser Zweck wäre aber im höchsten Maße gefährdet worden durch die Bildung selbständiger Laienvereine; es sei daher nicht recht denkbar, daß Hugolin dem Dritten Orden eine eigene Organisation gegeben habe. — Daß Hugolin es so gut wie ausschließlich abgesehen habe auf die Sicherstellung der Orthodoxie, scheint uns keineswegs bewiesen. Ganz im Rahmen der Bestrebungen des Papstes Innozenz III zur Zeit der „Katholischen Armen“ usw., nämlich eine einheitliche Erneuerungsbewegung hervorzurufen, dürfte der scharf beobachtende Kardinal Hugolin, der an

handensein einer Vorlage zur Regel. welche mehrere Bestimmungen enthält, welche nur in C VII—XII enthalten sind und deren Fortlassung nicht recht zu erklären scheint. Wir meinen die Bestimmungen der Humiliaten-Regel über monatliche Versammlung, Besuch und Unterstützung der kranken und armen Mitglieder, Teilnahme beim Begräbnisse verstorbener Mitglieder und Gebet für dieselben. Wo es nämlich feststeht, daß die Regel des franziskanischen Dritten Ordens jener des Humiliaten-Dritten Ordens nachgebildet worden ist — wenn auch durchaus nicht sklavisch, wie wir unten zeigen werden —, da ist es als höchstwahrscheinlich zu betrachten, daß auch jene Bestimmungen Eingang gefunden haben, die für die Genossenschaften jener Zeit ziemlich allgemein waren [50] und für deren Fortlassung sich kein vernünftiger Grund darbietet. Solcher Natur nun sind die angeführten Bestimmungen über monatliche Versammlung usw. [51].

Die angeführten Gründe reichen u. E. aus als Beweisgründe für die Annahme, daß der Sache nach (die Möglichkeit einer späteren Erweiterung und genaueren Formulierung muß offen gelassen werden) schon in der Regel des Jahres 1221 Bestimmungen anwesend gewesen sind über: die innere Organisation, die Versammlung der Mitglieder zu bestimmten Zeiten, den Besuch und die Unterstützung der kranken und armen Mitglieder, die Teilnahme beim Begräbnisse verstorbener Mitglieder und Gebet für dieselben. Für die Anwesenheit anderer Bestimmungen, wie: Bedingungen zur Aufnahme, Probezeit, Dispensgewalt des Visitators, Verpflichtung der Regel ließe sich als Grund anführen, daß dadurch eine sichere Abgeschlossenheit der Regel erreicht wäre, die man bei dem in Sachen der Regelverordnungen seiner Zeit so sehr geübten

den genannten Bestrebungen gewiß nicht unbeteiligt geblieben, eingesehen haben, daß gerade durch eine kirchlich festgewurzelte Laienorganisation die im Volksleben überall hervortretende Laieninitiative am besten gesichert und für die Erneuerungsbewegung nutzbar gemacht werden könnte. Und dies war durch den franziskanischen Dritten Orden um so leichter zu erreichen, weil das Visitatorenamt eine genügende Sicherstellung bot für die Rechtgläubigkeit und der Dritte Orden nicht nur Mitglieder aus dem Laienstande, sondern auch aus dem Klerikerstande rekrutierte (vgl. C IV 2 über das Gebet der Kleriker).

[50]) Vgl. Zweites Kapitel über das vorfranziskanische Bruderschaftswesen.

[51]) Man könnte allerdings aufmerksam machen auf die Formulierung dieser Vorschriften in der Humiliaten-Regel, wobei auf die bisherige Gewohnheit hingewiesen wird. Könnte man hinsichtlich der monatlichen Versammlung auf den Gedanken geführt werden, daß der Papst dies nur etwa notgedrungen in einer wenig festen Form zugestanden habe, um es später nötigerweise leicht widerrufen zu können, so verbietet aber die in ähnlicher Weise formulierte Vorschrift über die gemeinsame Unterstützung der Mitglieder eine derartige Interpretation, weil ein Grund dafür, was diese Vorschrift betrifft, nicht ersichtlich ist.

Praktiker, Kardinal Hugolin, voraussetzen darf. Weil man dabei aber über Vermutungen nicht hinauskommen kann, ist es nicht zulässig, darauf Gewicht zu legen.

Fassen wir nun nach unsern Erörterungen über die verschiedenen Rekonstruktionsversuche die positiven Resultate zusammen, indem wir einiges noch ergänzend hinzufügen.

IV. Ergebnisse.

Weil kein Grund vorliegt, die Datierung der Capistrano-Regel anzuzweifeln [52], ist C zu betrachten als die Regel, wie sie im Jahre 1228, 20. Mai, vorlag.

Auf Grund der Aufschrift in C und in den anderen alten Regelfassungen ist wenigstens der Grundstock dieser Regel als schon im Jahre 1221 anwesend zu betrachten.

Weil C I—VI ein gut geordnetes Ganzes bietet [53], sind wenigstens diese Kapitel als zur Regel des Jahres 1221 gehörend anzusehen, mit Ausnahme nur des späteren Zusatzes zu C VI 4 über die Erlaubtheit des feierlichen Eides in vier Spezialfällen.

Wichtige Gründe berechtigen zur Annahme, daß in den anscheinend sachlich und sprachlich weniger einheitlichen Kapiteln C VII—XII wenigstens einzelne Bestandteile der Regel des Jahres 1221 enthalten sind, wovon einige in bestimmter Weise (Organisation, Versammlung, gegenseitige Unterstützung, Teilnahme beim Begräbnis, Gebet für verstorbene Mitglieder), andere nur vermutungsweise (Aufnahmebedingungen, Probezeit, Dispensgewalt des Visitators, Regelverpflichtung) angegeben werden können.

Die Regel C I—XII, wie sie jetzt vorliegt, ist vermutungsweise entstanden nicht lange nach der Thronerhebung Gregors IX im Jahre 1227 und dürfte einen offiziellen Akt zur Voraussetzung haben [54].

---

52) So mit Recht Wyngaert, De tertio Ordine 65.

53) Vgl. Wyngaert, ebd. 54, wo darauf hingewiesen wird, daß diese Vorschriften, wenn man sie mit andern mittelalterlichen Regeln vergleicht, sich deutlich abheben als eine ausgezeichnete Zusammenfassung von allen wesentlichen Elementen für eine religiöse Lebensführung. Wir kommen darauf unten noch zu sprechen. — Daß diesem Charakter nicht geschadet wird durch die Zugehörigkeit von C VI 3—6 zur Regel, dürfte einleuchtend sein für jeden, der die Regelvorschriften ansieht (vgl. Oorspronkelijke Regel 12). Wyngaert, Les Origines 114 Anm. 37 sieht nicht ein, wie dadurch der Grundgedanke der Regel an Wert gewinne. Das haben wir eigentlich auch nicht behauptet, weil wir nur dartun wollten, daß kein Grund vorlag, diese Vorschriften C VI 3—6 auszuschließen von der Regel des Jahres 1221, wozu W. im Grunde nur kommt durch sein Verfahren, welches mit der Möglichkeit späterer Einschaltungen keine Rechnung hält (vgl. oben S. 107).

54) Landoald 107 weist darauf hin, daß das Datum 1221 in den drei ältesten Regelfassungen, das Datum 1228 aber nur in C sich vorfindet und

2. Anteil des hl. Franziskus an der Regelfixierung. Die Frage nach dem Entstehungsort des Dritten Ordens.

Die ältesten zuverlässigen Quellen: Celano und — im Anschluß an ihn — Julian von Speier, heben mit Bestimmtheit hervor, daß Franziskus seinen drei Orden („trina militia") eine „norma vitae" gegeben habe[1]. Diese „norma vitae" haben wir uns nicht als nur aus ein paar Bibelsprüchen bestehend zu denken, sondern als eine, wenn auch nicht ausführliche, dennoch wesentliche Lebensregel mit wenigstens einzelnen bestimmten Vorschriften. Die älteste Regel für die Minderbrüder war allerdings kurz, aber sie enthielt dennoch einzelne „Vorschriften, die zur Ordnung des frommen Lebenswandels durchaus notwendig waren"[2]. In gleicher Weise hat auch die von Franziskus gegebene Klarissenregel einige Einzelbestimmungen enthalten[3]. Weil Celano in einem Atemzuge von einer Regel der drei Orden spricht, muß auch hinsichtlich der Regel des Dritten Ordens das Vorhandensein einzelner bestimmter Vorschriften angenommen werden. Es könnte allerdings darauf hingewiesen werden, daß Celano nur in ganz allgemeiner Weise spricht und daß deshalb die Gleichstellung nicht allzu weit auszudehnen ist; demgegenüber ist aber zu

---

schließt daraus mit Recht, daß mit dem Datum 1228 nur die Abfassungszeit der Abschrift C gemeint ist. Eine offizielle Regelfixierung von C I—XII ist nach unserer Meinung allerdings anzunehmen auf Grund der Übereinstimmung jener örtlich entlegenen Fassungen, während ihre Lokalbestimmungen verschieden sind. Jene Fixierung hatte aber nach dem soeben Gesagten schon vor dem 20. Mai 1228 stattgefunden. Die besondere Anteilnahme des Papstes Gregor IX an dem Dritten Orden sofort nach seiner Thronerhebung (vgl. oben S. 95 f.) läßt u. E. nun vermuten, daß jene Regelfixierung ziemlich nahe an die Thronerhebung des Papstes heranzurücken ist (vgl. oben S. 105 über die Hypothese Cuthberts). [1]) Oben S. 80. 82.

[2]) I Cel. n. 32, p. 33 (= ed. Alençon pag. 33): „Franciscus ... scripsit ... simpliciter et paucis verbis vitae formulam et regulam, sancti evangelii praecipue sermonibus utens ... Pauca tamen alia inseruit, quae omnino ad conversationis sanctae usum necessario imminebant." Die Worte: „simpliciter et paucis verbis" sind dem Testament des Heiligen entnommen (Lemmens 79; Boehmer 37). Daß man diese Worte nicht allzuviel pressen darf, geht hervor aus einer Parallele bei Jakob von Vitry, wo es von einer Ansprache an das Volk heißt: „... populos universos paucis et simplicibus verbis accendebat ⟨Fulco⟩" (Hist. orient., ed. Douaci 282). Es scheinen die Worte „simpliciter et paucis verbis" also eine Art ständiger Ausdruck gewesen zu sein, der soviel bedeutet wie: „kurzgefaßt". — Wir können der sehr kurz gehaltenen Rekonstruktion, die Kybal, Die Ordensregeln des heiligen Franz von Assisi, Leipzig 1915, 10 ff. bietet, nicht beipflichten, weil er einerseits zu viel Gewicht legt auf die Worte: „paucis verbis" und andererseits den Worten Celanos: „alia inseruit" nicht gerecht wird, wie G. Schnürer mit Recht bemerkt (FS VI ⟨1919⟩ 375). [3]) Vgl. L. Oliger, O. F. M., De origine Regularum Ordinis S. Clarae, in: AFH V ⟨1912⟩ 187—189.

erwägen, daß eine mehr spezielle Angabe für Weltleute nötiger war als für den Ersten und Zweiten Orden, weil die persönliche Beziehung der Tertiaren zu Franziskus nicht so rege sein konnte wie die des Ersten und Zweiten Ordens und die Tertiaren deshalb viel eher einer schriftlichen Fixierung ihrer Lebensrichtung bedürften.

Auf Grund der Quellen ist also eine von Franziskus gegebene „norma vitae" mit wenigstens einzelnen speziellen Bestimmungen für die Mitglieder des Dritten Ordens vorauszusetzen. Wir können noch einen Schritt weiter gehen und auf Grund jenes Celano-Textes behaupten, daß jene Regel nicht nur für einzelne Personen gegeben war, sondern sich richtete an wenigstens eine Gruppe, die als eine im Keime sich befindende allgemeine Genossenschaft anzusehen war. Denn Celano nennt die drei Orden als drei in dieser Hinsicht gleichberechtigte Gruppen, womit er eigentliche Genossenschaften von einiger Ausdehnung andeutet[4].

Folglich hat der hl. Franziskus nicht nur die Entstehung des Dritten Ordens veranlaßt — wie wir es als gesicherten Quellenbefund angeben konnten —, sondern auch den Charakter dieser neuen Genossenschaft durch schriftliche Fixierung seines Willens zu bestimmen gesucht. Schon aus diesem Grunde ist Franziskus — wie Tillmann mit Recht hervorhebt[5] — an dem Zusammenschluß der „Brüder der Buße", mit andern Worten an der Organisation des Dritten Ordens beteiligt gewesen.

Es ist u. E. sogar als höchstwahrscheinlich zu bezeichnen, daß schon vor dem Jahre 1221 eine förmlich allgemeine Regel vorhanden war[6] und daß der Heilige an dieser Regel wenigstens Anteil gehabt hat. Denn mit der oben gegebenen Deutung des Celano-Textes haben wir dessen Inhalt nur auf das Mindestmaß beschränkt.

Wie steht es nun aber mit der Anteilnahme des hl. Franziskus an der Regel des Jahres 1221?

Die Worte Celanos über die „norma vitae" sind nicht ohne weiteres auf diese Regel zu beziehen, weil sie ebensogut eine An-

---

[4]) Dies geht insbesondere deutlich hervor aus der Weise, wie Celano nach der Erwähnung der „trina militia" fortfährt: „sed de ordine, quem assumpsit, praecipue sermo in manibus est" (I Cel. n. 38, p. 40).

[5]) Studien zur Individualität des Franziskus von Assisi, Leipzig 1914, 123.

[6]) In diesem Sinne spricht auch B. Bughetti, in: AFH XII ⟨1919⟩ 295. — Cuthbert, Life of S. Fr. 274 ss. betrachtet die „Epistola ad omnes fideles" (Lemmens 87 ff.; Boehmer 49 ff.) als eine Art Vorregel für den Dritten Orden, wogegen aber die mutmaßliche Verfassungszeit (1220 oder 1221) eine Schwierigkeit bietet; vgl. Oliger, in: AFH VI ⟨1913⟩ 342, der auch auf die Anklänge an die Regel des Ersten Ordens (1221) hinweist.

spielung sein können auf eine frühere Regel. So erwähnt Celano im gleichen Zusammenhang die Regel des Klarissenordens, während er an anderer Stelle[7] deutlich genug erkennen läßt, daß die in seiner Zeit für den Klarissenorden geltende Regel nicht mehr die vom hl. Franziskus, sondern die von Kardinal Hugolin verfaßte Regel (zwischen den Jahren 1218—1219) war[8].

Wie dem Celano-Texte fehlt auch den späteren Quellen die erwünschte Präzisierung, um darauf ein klares Urteil über die Anteilnahme des hl. Franziskus an der offiziellen Regel des Jahres 1221 gründen zu können. Nur die Worte Bernhards von Bessa besagen ganz bestimmt, daß Franziskus zusammengearbeitet hat mit Kardinal Hugolin in der Regelfixierung, welche Worte sich zweifellos auf die offizielle Regel beziehen. Nun ist aber, wie wir oben (S. 87) gesehen, der Quellenwert dieser Angabe so unsicher, daß wir darauf uns nicht verlassen dürfen. Es bleibt somit schließlich nichts übrig als die Untersuchung, ob sich aus dem Charakter jener Regel des Jahres 1221 wenigstens eine Hindeutung auf die Anteilnahme des hl. Franziskus gewinnen läßt.

Viele Forscher sehen in dem juridischen Charakter jener Regel einen ausschlaggebenden Beweis für ihre Annahme, daß Franziskus daran keinen Anteil genommen hat. Boehmer[9] aber betrachtet mit Recht die Frage damit keineswegs als gelöst und weist hin auf den Franziskus-Stil in einigen Abschnitten der Regel (C VI 5—IX 3). Nun werden allerdings gerade diese Abschnitte von Wyngaert, wie wir oben gesehen, als nicht zur Regel des Jahres 1221 gehörend ausgeschieden. Wir haben auf die Schwierigkeiten, die sich gegen die Auffassung Wyngaerts ergeben, hingewiesen und die Annahme begründet, daß in den Kapiteln C VII—XII ältere Bestandteile enthalten sind. In dieser Annahme wird eine Mitarbeit des hl. Franziskus gerade durch die anscheinend weniger besorgte Formulierung in C VII—XII nahe gelegt[10]. Auch die ebenfalls von Wyngaert angenommene Voraus-

---

[7]) I Cel. n. 20, p. 23; vgl. Oliger, De origine Regularum 197. Aus dieser Stelle bei Celano geht auch deutlich hervor, daß er den Sachverhalt der Regelentwicklung gekannt hat und nicht nur einfachhin in der Stelle über die Regel der drei Orden (I Cel. n. 37, p. 40) die damals im Jahre 1228 geltenden Ordensregeln ohne weiteres auf die Zeit der Anfänge zurückdatiert hat. Auch die schon erwähnte Stelle über die Urregel für den Ersten Orden (I Cel. n. 32, p. 33) läßt deutlich erkennen, daß er gut unterrichtet war in diesen Sachen.

[8]) Oliger, ebd. 185 ff.; die von R. de Nantes, O. Cap., Les Origines de l'Ordre de Sainte Claire, in: E F XXVIII ⟨1912⟩ 133 eingebrachte Schwierigkeit hält — wie Oliger, in: A F H V ⟨1912⟩ 756 mit Recht behauptet — dem gesicherten Quellenbefunde nicht stand. [9]) Analekten XXXIII f.

[10]) Wyngaert, De tertio Ordine 51 f. beruft sich auf die Worte Bernhards von Bessa, um darzutun, daß eine Zusammenkunft zwischen

setzung, daß Kardinal Hugolin auf seinen Legationsreisen mit der geltenden Regel des Dritten Ordens bekannt wurde und diese benutzte für die Regelredaktion des Jahres 1221[11], weist in diese Richtung.

Es sei bemerkt, daß die Frage nach der Anteilnahme des hl. Franziskus an der Regel des Jahres 1221 nebensächlicher Art ist, nachdem festgestellt worden ist, daß: 1. der Heilige an der Organisation überhaupt des Dritten Ordens teilgenommen hat gerade durch die Fixierung seines Willens; 2. höchstwahrscheinlich unter seiner Anteilnahme schon vor dem Jahre 1221

Hugolin und Franziskus bei der Regelredaktion nicht stattgefunden hat. Denn in jenem Falle hätte Bernhard das sicher nicht unerwähnt gelassen, weil er die Gegner, die eine Gründung des Dritten Ordens seitens des hl. Franziskus verneinten, am besten durch einen derartigen Hinweis hätte schlagen können. Wir nehmen aber: 1. die Voraussetzung jener Gegnerschaft, weil nicht bewiesen, nicht an und bemerken: 2. daß W. sich auf ein argumentum e silentio beruft, das nicht ausschlaggebend ist in diesem Falle, und 3. daß W. eigentlich den Quellenwert der Aussage Bernhards verneint, indem er das Gegenteil annimmt (Bernhard stellt es vor, als ob Franziskus die Regel verfaßte, während Hugolin Mithilfe verlieh). — Wir unsererseits behaupten nicht, daß eine persönliche Zusammenkunft zwischen Hugolin und Franziskus nötig ist, um von einer „Anteilnahme" seitens des hl. Franziskus sprechen zu können und scheiden daher die Auseinandersetzungen über die chronologische Fixierung einer möglichen Zusammenkunft (die Literatur bei Wyngaert, a. a. O. 48 ff.) aus, weil die „Anteilnahme" seitens des hl. Franziskus ebensogut auf andere Weise stattfinden konnte (Wyngaert 51), z. B. durch schriftlichen Austausch. Es kann aber u. E. schwerlich noch die Rede sein von einer „Anteilnahme" des hl. Franziskus an der Regel des Jahres 1221, wenn man sich mit W. (60) den Vorgang in der Weise denkt, daß Kardinal Hugolin die vom hl. Franziskus verfaßte „norma vivendi" nur insoweit benutzte, daß er nach der darin enthaltenen Intention des Heiligen eine neue Regel zusammenstellte. — Mit W. (60) sind wir damit einverstanden, daß auf Grund der „Vita Gregorii IX" Hugolin als der eigentliche ⟨wenn auch nicht ausschließliche⟩ Redaktor der Regel des Jahres 1221 anzusehen ist.

[11]) Wyngaert, De tertio Ordine 60, der sich auf den Celano-Text beruft (59), auch gegen die Behauptung von Brem, Papst Gregor IX bis zum Beginn seines Pontifikats, Heidelberg 1911, 117 f., der Anteil des hl. Franziskus habe nur darin bestanden, seine Zustimmung zu geben. Nach unserer Auffassung läßt sich dem Celano-Texte kein sicherer Beweis entnehmen für die Anteilnahme des Heiligen an der Regel des Jahres 1221 (oben S. 122) und kann man gegen Brem sich nicht auf Celano in diesem Sinne berufen. Dennoch ist die Auffassung von Brem willkürlich und wird er der sicheren Anteilnahme des hl. Franziskus an der Organisation überhaupt des Dritten Ordens — wie wir sie oben dargelegt — nicht gerecht. — Unsere Annahme, daß Hugolin mit der geltenden Regel bekannt wurde und sie benutzte, können wir nicht förmlich beweisen, weil wir uns auf die öfters genannten Worte des Bernhard von Bessa nicht stützen können; sie scheint uns aber eine vernünftige Voraussetzung, weil tatsächlich die Regel von 1221 ein franziskanisches Gepräge aufweist, wie wir unten ausführlicher darlegen werden.

eine förmlich allgemeine Regel vorhanden war; 3. die Regel des Jahres 1221 tatsächlich einen franziskanischen Charakter zeigt[12].

Mit der Frage nach der Anteilnahme des hl. Franziskus an der Regelredaktion im Jahre 1221 ist von fast allen Forschern jene andere Frage in Verbindung gebracht: wo ist der franziskanische Dritte Orden zustande gekommen?

Wenn letztere Frage so formuliert wird: wo der Dritte Orden entstanden ist, so ist darauf keine Antwort zu geben an der Hand des bis jetzt bekannten Materials. Denn die Angaben über die Aufnahme einzelner Personen in den Dritten Orden, denen wir bei unserer Quellendurchmusterung begegnet sind, bieten bis jetzt keinen festen, zuverlässigen Anhaltspunkt. Insbesondere kommt in Betracht: die Tradition, daß der sel. Lucchesius von Poggibonsi (nach anderen: der sel. Lucius von Canarra[13]) der erste Tertiar gewesen. Die Gründe, welche für diese Annahme angeführt werden können, sind aber nicht hinreichend, um darauf einen quellenkritischen Beweis zu bauen (oben S. 98)[14]. Und damit ist der Behauptung, der Dritte Orden sei in Poggibonsi entstanden, der eigentliche Grund entzogen. Andere nennen als Entstehungsort des Dritten Ordens: Canarra. Dagegen sprechen aber folgende Gründe: 1. Für die Verbindung des Namens „Lucius" mit „Canarra" spricht kein Zeugnis, das über das 17. Jahrhundert zurückgeht[15]; 2. wie schon gesagt, ist „Lucius" eine Verwechselung mit „Luchesius"; 3. die eigentliche Quelle, auf welche diese Annahme zurückgeführt wird, nämlich die „Actus b. Francisci",

---

[12]) Wir haben absichtlich Abstand genommen von der eigenartigen Interpretation des Celano-Textes bei H. Felder, O. Cap., Die Ideale des hl. Franziskus von Assisi, Paderborn 1923, 374, der die Worte: „... Omnibus quoque tribuebat normam vitae ..." übersetzt: „... Aber auch allen übrigen ⟨die nicht zur dreifachen „militia" gehörten⟩ gab er die wahre Lebensrichtung ⟨nicht: eine Lebensregel⟩ an ..." In dieser Interpretation kommt die Stiftung von drei Orden mit einer bestimmten Regel noch trefflicher zum Ausdruck durch die Gegenüberstellung jener andern, die sich dieser dreifachen „militia" nicht angeschlossen. Obwohl Gründe für diese Erklärung angeführt werden können, ist sie doch unsicher (vgl. die abweichende Interpunktion bei Oliger, De origine regularum Ordinis S. Clarae, in: AFH V ⟨1912⟩ 186), weshalb wir die bisher allgemein angenommene Deutung von „norma vitae" beibehalten haben.

[13]) Wyngaert, De sanctis et beatis Tertii Ordinis..., in: AFH XIV ⟨1921⟩ 3 ff. hat mit hinreichenden Gründen dargetan, daß es sich um dieselbe Person handelt: Lucchesius von Poggibonsi.

[14]) Wyngaert 8 ff., dem sich auch F. Ghilardi, O. F. M. anschließt in seiner neuesten biographischen Skizze (siehe: AFH XVI ⟨1923⟩ 588). — Die Tradition bestand in Poggibonsi noch nicht im Jahre 1477 (Wyngaert 10). [15]) Wyngaert 7.

besagt nur, daß der Dritte Orden in Canarra versprochen wurde und schließt sogar die Gründung daselbst aus[16].

Was die von Golubovich verteidigte Meinung betrifft, daß die Gründung des Dritten Ordens eigentlich nach Portiunkula bei Assisi zu verlegen sei[17], bemerken wir mit Bughetti[18], daß als eigentlicher Gründungsort nur der Ort angesehen werden kann, wo die erste Lebensregel dargeboten worden ist.

Die Angaben über die Aufnahme einzelner Personen in den Dritten Orden haben uns nicht zur Einsicht gebracht, wer der erste Tertiar gewesen und wo die erste Lebensregel dargeboten worden ist. Einen festeren Anhaltspunkt gewinnen wir erst, wenn wir klarzustellen suchen, wo die offizielle Regel des Jahres 1221 entstanden ist. Denn hier können wir vielleicht den Vorschriften selbst einzelne Hindeutungen entnehmen. Dieser Weg hat aber auch bis jetzt noch nicht zu einem sicheren Ergebnis geführt. Wenn auch „Lösungen" dargeboten worden sind, bleibt die Frage noch immer unentschieden. Wenn es auch uns nicht gelungen ist, zur Klarheit zu kommen, bleibt es dennoch wünschenswert, die Gründe der abweichenden Meinungen darzulegen und den Wahrscheinlichkeitsgrad als solchen hervortreten zu lassen. Denn die Frage ist nicht als eine nur lokalpatriotische zu betrachten, sondern als ein Trachten — wie Davidsohn[19] hervorhebt — nach „Aufhellung der bisher unklaren Ursprünge einer Laienverbrüderung, die auf Gefühls- und Geistesrichtung des italienischen Mittelalters einen entscheidenden Einfluß geübt hat".

Es handelt sich eigentlich nur um die Entscheidung, ob die Regel des Jahres 1221 in Faenza oder in Florenz zustande gekommen[20]. Denn nur für diese beiden Orte lassen sich bestimmte

---

16) Wyngaert 5, 7.

17) G. Golubovich, O. F. M., Il Cenacolo di Gerusalemme e il Cenacolo di S. Maria degli Angeli, in: L'Oriente Serafico. Nel VII Centenario della Indulgenza della Porziuncola 1216—1916, S. Maria degli Angeli 1917, 162[1].

18) In: AFH XII ⟨1919⟩ 295.

19) Forschungen zur Geschichte von Florenz IV 78.

20) Es kommt für diese Frage folgende Literatur in Betracht (insoweit die Auseinandersetzungen auf die Entwicklung der Dritt-Ordens-Forschung Einfluß gehabt haben, sind sie oben S. 22 ff. angeführt worden): W. Goetz. Die Regel des Tertiarierordens, in: Zeitschrift f. KG XXXIII ⟨1902⟩ 105[4]; K. Müller, Zur Geschichte des Bußbrüderordens, ebd. 511 f.; H. Boehmer, Analekten XXXIV f.; R. Razzoli, O. F. M., in: Luce e Amore I ⟨1904⟩ 268 ss. (über dessen Meinungswechsel siehe AFH IV ⟨1911⟩ 408 s.); G. Schnürer, Franz von Assisi[2], München 1907, 106, 136, Anm. 15 und 11; Derselbe, Neuere Quellenforschungen über den hl. Franz von Assisi, in: Hist. Jahrb. XXVIII ⟨1907⟩ 14; R. Davidsohn, Forschungen IV 67 ff.; M. Bihl, O.F.M., in: AFH I ⟨1908⟩ 642 f. (Rez. über Davidsohn); J. Jörgensen-Ledreborg, Der hl. Franz von Assisi, Kempten 1908, 525 f.; N. Cavanna, O.F.M.,

wertvolle Gründe anführen. Die Auseinandersetzung über die chronologische Möglichkeit einer Zusammenkunft des hl. Franziskus und des Kardinal Hugolin im Jahre 1221 in Florenz scheidet, wie schon gesagt worden ist, aus, weil eine persönliche Zusammenkunft nicht notwendig ist für die von fast allen Forschern angenommene Zusammenarbeit von Hugolin und Franziskus in der Regelredaktion [21].

Die heute allgemeinere Ansicht verlegt die Entstehung der offiziellen Regel nach Faenza und Umgebung. Es lassen sich dafür folgende Gründe anführen, die aber — wie es sich zeigen wird — nicht als entscheidend angesehen werden können:

1. Die Bulle „Significatum est", welche Honorius III am 16. Dezember 1221 zugunsten der Bußbrüder in „Faenza und Umgebung" an den Bischof von Rimini erließ. — Diese Bulle beweist aber nur, daß im Dezember 1221 in jener Gegend der Dritte Orden verbreitet war und daß die städtischen Behörden die Bußbrüder beschwerten, nicht aber, daß die Regel daselbst entstanden ist [22]. Eine Ausbreitung von einer anderen Stadt nach Faenza wäre gar nichts Befremdendes [23], denn eine schnelle Ausbreitung ist vorauszusetzen [24]. Daß die Anfrage an den Papst zuerst von Faenza geschah, ist wenigstens mit Bezug auf Florenz nicht entscheidend, weil die politischen Verhältnisse in Florenz für kirchliche Genossenschaften damals günstig waren [25]. Auch ist bestimmt zu rechnen mit der Tatsache, daß nicht alle päpstlichen Erlasse bekannt sind [26].

L'Umbria Francescana Illustrata, Perugia 1910, 34; E. Brem, Papst Gregor IX..., Heidelberg 1911, 111 ff.; P. Cuthbert, O. Cap., Life of S. Fr. of Ass.², London 1913, 288; Franco d'Agige, Les Tiers Ordre de Saint François, in: Revue Sacerdotale du Tiers Ordre de S. Fr. IV ⟨1920⟩ 17 ss. (aus: Annali Francescani; Übersicht über die Meinungen); Wyngaert, De Tertio Ordine 48 ff.; Idem, De sanctis et beatis 3 ss.; V. Facchinetti, O. F. M., Le Origine del Terz' Ordine, in: L'Oriente Serafico XXX ⟨1920/21⟩ 207—215 (gute Übersicht über die Gründe der verschiedenen Meinungen); Z. Lazzeri, O. F. M., Primordi francescani e istituzione del Terz' Ordine a Firenze, in: Studi Francescani, VII Cent. del Terz' Ord. 11 ss.; R. Franci, O. F. M., L'Ospedale di S. Paolo e i Terziari francescani, ebd. 70. — Während in der angeführten Literatur die Übersichtlichkeit oft leidet durch die vielen Meinungen, die schwanken zwischen Poggibonsi, Canarra, Assisi, Faenza (Bologna), Florenz, haben wir streng unterschieden zwischen: Entstehungsort des Dritten Ordens und Entstehungsort der Regel des Jahres 1221.

[21]) Man berief sich auf die Aussage Bernhards von Bessa, die wir aber ausgeschieden haben wegen des zweifelhaften Quellenwertes (oben S. 123).

[22]) Davidsohn 75. [23]) Lazzeri 16.

[24]) Facchinetti 215. [25]) Vgl. Davidsohn 76.

[26]) Vgl. Bulle „Dilecti filii" (1239), ed. Wyngaert, in: AFH XVI ⟨1923⟩ 68 Anm. 6.

2. In der Regel wird der Preis der Kleidungsstücke nach ravennatischer Münze berechnet, was also auf die Umgebung von Ravenna hinzudeuten scheint. — Über die Bedeutung dieser Münzberechnung sind aber die Forscher lange nicht einig. Während Davidsohn die ravennatische Münze für das Gebiet von Florenz ausschließt[27] und ebenso Goetz[28], behaupten Bughetti[29], Lazzeri[30], Hessel[31], daß jene Münze im Anfange des 13. Jahrhunderts mehr allgemein verbreitet war und nur allmählich durch Lokalmünzen ersetzt worden sei.

Die für Faenza als Entstehungsort der offiziellen Regel vorgebrachten Gründe sind — wie aus dem Gesagten hervorgeht — nicht entscheidend, obwohl sie einen Wahrscheinlichkeitswert enthalten[32].

Zu den Gründen, die für Florenz herangeführt werden (Razzoli, Davidsohn, Lazzeri), ist zu bemerken:

1. Insoweit die Autorität des Marian von Florenz mitbestimmend war für diese Annahme, scheint die Meinung wenig überzeugend. Denn Marian war keineswegs so kritisch, daß man sich auf ihn in derartigen Fragen verlassen könnte[33]. Nur ist er zu betrachten als Vertreter einer lokalen Tradition; es entzieht sich aber unserer Kenntnis, bis in welche Zeit diese Tradition weiter zurückreicht.

---

[27]) Davidsohn 73; er zieht daraus verfehlterweise den Schluß, daß die „Capistrano-Regel" jünger ist als die „Mariano-Regel". Vgl. M. Bihl, in: AFH I ⟨1908⟩ 642 f. — E. d'Alençon, in: EF VI ⟨1901⟩ 651 und Faloci Pulignani, in: MF VIII ⟨1901⟩ 181 berufen sich auf die Bezeichnung von ravennatischer Münze als ein Beweis, daß die Regel nicht in Umbrien entstanden sei; in Assisi sei nach Faloci damals die Münze von Lucca in Geltung gewesen.

[28]) Goetz 105[4] mit Beruf auf eine persönliche Mitteilung Davidsohns. Vgl. auch Müller 512[1].

[29]) Prima Regula tertii Ordinis, ed. B. Bughetti, in: AFH XIV ⟨1921⟩ 113.

[30]) Lazzeri 16.

[31]) Geschichte der Stadt Bologna, Berlin 1910, 376; er spricht allerdings mehr unbestimmterweise, indem er hervorhebt, daß fast das ganze 12. Jahrhundert hindurch im Bologneser Gebiet fremde Münzsorten kursierten.

[32]) Die Benennung eines Kleidungsstückes als „placentinum" (Piacenza) kann nicht als Andeutung des Entstehungsortes in Betracht kommen, weil viel mehr zu denken ist an einen allgemein bekannten Namen (Lazzeri 16): die Benennung wurde auch in der „Regel von Nikolaus IV" beibehalten, während die Benennung der „ravennatischen" Münze fortgelassen wurde. — Noch weniger bietet die Nachricht, daß in Piacenza ein Tertiarenkapitel abgehalten worden ist (AFH II ⟨1909⟩ 69, § 10), einen Anhaltspunkt für die Ortsbestimmung der offiziellen Regel, wenn auch darin ein Hinweis liegt für die Blüte des Dritten Ordens in Piacenza.

[33]) So mit Recht Wyngaert, De sanctis 9.

2. Die auffallende Eigenartigkeit, daß in der „Venetianischen Regelfassung" die ravennatische Münze an einer Stelle ersetzt wird durch die pisanische Münze (die auch in Florenz im Umlauf war[34]), bietet keinen zuverlässigen Anhaltspunkt. Denn die Ersetzung der mehr bekannten ravennatischen Münze durch die lokale pisanische Münze setzt viel eher die ursprüngliche Benennung nach ravennatischer Münze voraus als umgekehrt[35].

3. Nicht viel weiter bringt uns die Angabe: „Regola della Compagnia (del Terz' Ordine) — Anno 1221" in einer Liste von Dokumenten, die sich auf den Dritten Orden im Kloster Ognissanti von Florenz bezieht[36]. Wenn auch diese Notiz sich auf die offizielle Regel des Jahres 1221 beziehen dürfte[37], so ist dennoch aus dieser Angabe nicht mit Sicherheit zu entnehmen, daß jene Regel schon im Jahre 1221 in Florenz anwesend war und noch weniger, daß sie in Florenz entstanden ist und nicht von einer anderen Stadt übernommen wurde.

Es sind u. E. die Gründe, welche für Faenza als Entstehungsort der offiziellen Regel des franziskanischen Dritten Ordens angeführt worden sind, stärker als die, welche für Florenz geltend gemacht wurden[38]. Aber die Frage ist noch immer nicht befriedigend gelöst.

---

[34]) Lazzeri 16. [35]) Bughetti, Prima Regula 113.

[36]) Z. Lazzeri, I Documenti del Terz' Ordine di Ognissanti nell' Archivio di Stato in Firenze, in: Studi Francescani VIII ⟨1922⟩ 232.

[37]) So S. Tosti, O. F. M., in: AFH XVI ⟨1923⟩ 449.

[38]) R. Franci 70 kommt in seiner Untersuchung über das „Ospedale di S. Paolo" in dieser Frage nicht über Vermutungen hinaus.

Fünftes Kapitel.

Die Beziehung des franziskanischen Dritten Ordens zum vorfranziskanischen Bruderschaftswesen und seine Eigenart.

Daß die ältesten Biographen des hl. Franziskus mit keinem Worte ausdrücklich auf die Berührungspunkte der von Franziskus ausgehenden Bewegung mit der vorfranziskanischen Zeit hinweisen, darf uns nicht allzu stark wundern. Denn den damaligen Biographen, die mitten in der Bewegung lebten, war mehr daran gelegen, auffällige Tatsachen mitzuteilen, als nach moderner Art genau abwägende Erörterungen zu bieten über den Zusammenhang der franziskanischen Bewegung mit der Vorzeit und den gleichzeitigen religiösen Bestrebungen.

Dennoch lernen wir den franziskanischen Dritten Orden erst aus seiner Zeit heraus verstehen und können seine wirkliche Bedeutung erst dann recht erfassen, wenn wir auf seine Vorgeschichte und seine begleitenden Miterscheinungen im religiösen Leben achten.

Aus den vorgehenden Untersuchungen ist deutlich geworden, daß wir einen festen Boden für unsere folgenden Erörterungen nur besitzen in der offiziellen Regel des Jahres 1221, deren Wortlaut vorliegt. Weil nun einerseits diese Regel deutlich den ordnenden Geist des Kardinals Hugolin hervortreten läßt und es anderseits feststeht, daß Hugolin den Ordensbildungen seiner Zeit ein außerordentliches Interesse entgegengebracht hat, wird ein Vergleich dieser Regel mit dem vorfranziskanischen und gleichzeitigen Bruderschaftswesen zweifellos die spezifische Richtung des franziskanischen Dritten Ordens erkennen lassen.

Daß Hugolin sich in besonderer Weise der kritischen religiösen Lage seiner Zeit angenommen und in den neuen Ordensbildungen neue Mittel suchte, dem mannigfachen Übel entgegenzutreten, haben die neueren Arbeiten über das Ordenswesen um die Wende des 12. und in den Anfängen des 13. Jahrhunderts immer deutlicher hervortreten lassen [1]. Hugolin hat nicht nur in enger Beziehung gestanden mit dem für die Lage der Zeit lebhaft interessierten Zisterzienser Rayner und mit Jakob von Vitry [2], sondern

---

[1]) Zusammenfassend E. Brem, Papst Gregor IX bis zum Beginn seines Pontifikats, Heidelberg 1911, 70—107.

[2]) Brem 86 spricht bestimmter als Funk, Jakob von Vitry, Leipzig 1909, 53; im Sinne Brems auch J. Greven, Die Anfänge der Beginen, Münster 1912, 145⁵.

ebenso mit den Ordensstiftern Dominikus und Franziskus. Er hat ohne Zweifel nicht nur Einsicht gehabt in die Regel des Humiliatenordens [3], sondern er war auch beteiligt an der Regelredaktion für die Minderbrüder [4] und die Klarissen [5]. Als Vertrauter Innozenz' III [6] hat er sicher auch auf den Entwicklungsgang der „Katholischen Armen" und der „Wiedervereinigten Lombarden" [7] bestimmend eingewirkt. Als Papst hat er sich eifrig bemüht in Sache der Regelfixierung für die Magdalenerinnen [8] und sich lebhaft interessiert für die „Militia Jesu Christi" in Italien [9]. Hugolin besaß — wie Brem bemerkt [10] — die Gabe, sich in die den einzelnen Genossenschaften eigentümlichen Institutionen einzuleben, und immer griff sein Geist nach den neuesten Versuchen, das Ideal auf die Erde zu bannen.

Was nun die Regel des franziskanischen Dritten Ordens betrifft, an deren Redaktion Hugolin entscheidenden Anteil gehabt hat [11], so läßt schon der merkwürdige Aufbau mit seiner scharf gefaßten Synthese aller wesentlichen Grundzüge eines wahrhaft christlichen Lebens in deutlich umgrenzenden Hauptlinien und einzelnen auffallenden Spezialbestimmungen, eine bewußte Richtung erkennen, die sich um so schärfer abhebt, wenn man die vielen, weniger übersichtlichen und weniger einheitlichen Bruderschaftsverordnungen des Mittelalters zum Vergleich heranzieht [12].

Diese Richtung der Regel für den franziskanischen Dritten Orden wird sich in ihrer Eigenart deutlich zeigen, wenn wir im einzelnen das Verhältnis dieser Regel zu bestimmen suchen zu dem im zweiten Kapitel gesammelten Material. Obwohl auch bei

---

[3]) Er hat die Bulle für den Ersten Orden mitunterschrieben: Tiraboschi II 148.

[4]) Brem 84 ff.; vgl. dazu Oliger, in: AFH V (1912) 752 f.

[5]) Oliger, De origine regularum Ordinis S. Clarae, in: AFH V (1912) 193 ff.; vgl. oben S. 123 Anm. 8. [6]) Brem 4, 70.

[7]) Pierron, Katholische Armen; daß wir der Darstellung Pierrons nicht ganz zustimmen, ist schon oben S. 71 ff. angegeben worden.

[8]) A. Simon, L'Ordre des Pénitentes de St. Marie-Madeleine..., Fribourg 1918, 21 ff. 29 ff.; S. 31 über die Zusammenarbeit Hugolins mit dem hl. Dominikus für die Organisation von S. Sixtus in Rom.

[9]) Vgl. die Bullen bei Federici II 8 ff. [10]) S. 71.

[11]) Vgl. oben S. 124 (Anm. 10 am Schluß).

[12]) Wyngaert, De tertio Ordine 54; vgl. oben S. 120 Anm. 53. Die betreffenden Regelbestimmungen sind folgende: Einfache Kleidung; Verbot der Teilnahme an unpassenden Mahlzeiten, Schauspielen und Tänzen, oder Unterstützung der herumziehenden Possenspieler („histriones"); Abstinenz- und Fastengebot; Gebetsbestimmungen; Sakramentenempfang; Bezahlung der Zehnte; Waffenverbot; Verbot des öffentlichen Eides oder derartiger Redensarten im gewöhnlichen Gespräch; tägliche Gewissenserforschung; Förderung des religiösen Geistes im häuslichen Leben.

redlichem Bemühen absolute Vollständigkeit nicht zu erreichen war, genügt das angesammelte Material dennoch, um zu gesicherten Resultaten zu gelangen. Die Angabe aller Satzungen der Dritt-Ordens-Regel mit Bezeichnung der wörtlichen oder sachlichen Berührungspunkte aus den Bestimmungen des vorfranziskanischen Bruderschaftswesens wird uns die Grundlage gewinnen lassen für ein begründetes Urteil über die Abhängigkeit des franziskanischen Dritten Ordens von dem vorfranziskanischen Bruderschaftswesen, speziell vom Humiliaten-Dritten-Orden[13] und zu gleicher Zeit uns in den Stand setzen, die Bedeutung[14] der einzelnen Regelbestimmungen sowie die Eigenart des franziskanischen Dritten Ordens zu erfassen. Damit aber das Sichere nicht mit dem Unsicheren vermischt werde, beschränken wir uns im folgenden auf die Kapitel I—VI der „Capistrano-Regel"; was die folgenden Kapitel VII—XII dieser Regelfassung betrifft, müssen wir nämlich zuviel mit der Möglichkeit geänderter Formulierung der Satzungen rechnen[15], um darauf weiterbauen zu können.

Memoriale[16] propositi Fratrum et Sororum de Poenitentia in domibus propriis existentium, inceptum anno Domini MCCXXI, tale est.

⟨Caput I⟩

1. Viri qui hujus Fraternitatis fuerint de panno humili sine colore induantur, cuius brachium VI sol. ravegna. pretium non excedat, nisi propter causam evidentem et necessariam ad tempus cum aliquo dispensetur. Et consideretur panni latitudo et artitudo circa predictum pretium.

---

[13]) Weil des öfteren seit Müller, Anfänge 165 ff. (siehe oben S. 32 f.) auf die Regel des Humiliaten-Dritten-Ordens hingewiesen worden ist als die Vorlage der Regel für den franziskanischen Dritten Orden, werden wir die in Betracht kommenden Stellen der Humiliaten-Regel im Wortlaut — nur lassen wir die Schrifttexte fort — anführen und ebenso die Bestimmungen aus andern Regeln, die als Vorlage in Betracht kommen könnten. Am Schluß werden wir zur Frage, inwieweit die Humiliaten-Regel Vorlage zu nennen ist, Stellung nehmen.

[14]) Aus diesem Grunde haben wir auch verschiedene Bestimmungen aus Regeln für Klosterorden herangezogen, weil sie nämlich das Milieu beleuchten. — Wir bringen die Literaturhinweise in etwas gekürzter Form; die vollständigen Angaben finden sich oben im zweiten Kapitel S. 37 ff.

[15]) Siehe oben S. 119.

[16]) Wir bringen den Wortlaut nach dem bessern Texte (oben S. 116[42], 117) bei Bughetti, Prima Regula, in: AFH XIV ⟨1921⟩ 114 ff., fügen aber — um große Verwirrung zu meiden — zwischen Klammern die Kapiteleinteilung und auch die Nummerierung der einzelnen Satzungen bei nach der Ausgabe der „Capistrano-Regel" von Sabatier (Opuscules I 17 ff.; auch bei Boehmer, Analekten 73 ff.), weil diese Ausgabe von den Forschern ihren Erörterungen nun einmal zugrunde gelegt worden ist.

2. Clamides et pelles habeant sine scollatura, fixas vel integras, tamen affibulatas, non apertas, ut portant seculares, et manicas portent clausas.

3. Sorores vero de eiusdem pretii et humilitatis panno clamidem induantur et tunicam, vel saltim ⟨!⟩ cum clamide habeant guarnellum sive placentinum album vel nigrum aut palludellum lineum amplum sine crispaturis, cuius brachii pretium non excedat XII ⟨den.⟩ pisanorum;

4. de quo tamen pretio et de pellitionibus ipsarum dispensari poterit secundum conditionem mulieris et loci consuetudinem.

5. Bindas et ligaturas sericas sive coloratas non portent.

6. Bursias de corio et corrigias simpliciter sine serico consutas et non alias habere licet. Et alia vana ornamenta Visitatoris arbitrio deponant [17].

---

[17]) Um diese sehr eingehende Kleiderverordnung nach ihrer Bedeutung richtig abschätzen zu können, ist es nötig, sich zu vergegenwärtigen, daß in der Zeit der Kreuzzüge der Kleiderluxus sich immer aufdringlicher zeigte; vgl. Quicherat, L'Histoire du costume en France, bei P. Gratien, O. Cap., S. François d'Assise, in: E F XVIII ⟨1907⟩ 451[1]; A. Schultz, Das häusliche Leben im Mittelalter ⟨Handbuch von Below-Meinecke⟩, München 1903, 225 ff.; R. Kötzschke, Deutsche Wirtschaftsgeschichte ⟨Meisters Grundriß⟩, Leipzig 1908, 101 f. Gegen diese Bestrebungen richtete sich insbesondere der hl. Bernhard (M S L 182, 256 ff. = Epistola 113; ibid. 912 f. = Apologia ad Guillelmum, cap. 10; vgl. E. Vacandard, Vie de Saint Bernard I ⟨Paris 1920⟩ 211 ff.). Wenn auch schon in den früheren Ordensregeln Kleiderverordnungen sich finden, so ist dennoch die besondere Berücksichtigung derselben in den Ordensregeln des 12. und 13. Jahrhunderts sehr auffallend (vgl. Felder, Die Ideale 145[3]); Jak. v. Vitry, Hist. orient. et occident. eccl. richtet bei der Besprechung der Orden immer sein spezielles Augenmerk auf die Kleidung. Es kommen insbesondere in Betracht: die Auffassung der Zisterzienser (M S L 166, 150 f.; vgl. Hoffmann, Konverseninstitut 80) und Kluniazenser (M S L 189, 1030 f.), die Prämonstratenser- und Dominikanerstatuten (A L K G I 204, 205[1], 227), die „Instituciones S. Sixti“ (bei Simon, L'Ordre des Pénitentes 140), die „Constituciones Sororum s. Marie Magdalene“ (bei Simon 164, 167), die Regel des Trinitarierordens (M S L 214, 445), die Regel der Minderbrüder (Lemmens 25 ff., 65; Boehmer 2 f., 30). — Für die Katholischen Armen und Wiedervereinigten Lombarden war nur ein „religiosus et modestus habitus“ vorgeschrieben (Pierron, Katholische Armen 174, 181). Nur war ihnen das Tragen von offenen Sandalen mit kreuzförmiger Schnalle speziell verboten, um sie von den Waldensern zu unterscheiden; die weiße Tunika durften sie, wie die Waldenser, tragen (vgl. Pierron 65). Für den Dritten Orden der Humiliaten war vorgeschrieben: „Vestimenta vero nec nimium nitida, nec plurimum debent esse abjecta, sed talia in quibus nihil irreligiosum possit notari, quia nec affectate sordes nec exquisite munditie conveniunt christiano“ (Tirab. II 133), was einer Aussage über die Waldenser sehr ähnlich sieht: „superbiam in vestibus non habent, quia nec pretiosis, nec multum abjectis utuntur“ (oben S. 62 Anm. 21). Eine Abhängigkeit zwischen Humiliaten-Dritten-Orden (für den Ersten und Zweiten Orden siehe Zanoni 364, cap. 30) und Waldensern kann daraus nicht abgeleitet werden. Denn wir finden eine ähnliche Bestimmung schon für die Kanoniker im Jahre 817 (Synode von Aachen): „Vestes ... nec nimium nitida, nec plurimum abjecta, nam ... inter apicem superbiae et voraginem desidiae iter nostrum temporare

7. Ad convivia inhonesta vel ad spectacula vel coreas non vadant instrionibus [histrionibus][18] non donent, et donari a familia sua prohibeant.

<Caput II>

1. Omnes abstineant a carnibus, exceptis diebus dominicis et III et V feria, nisi propter infirmitatem, debilitatem, minutionem tribus diebus, et in itinere

2. vel propter precipuam solepnitatem intervenientem, scilicet Natalis per III dies, apostolorum Petri et Pauli, sancti Johannis Batiste, Asumptionis gloriose virginis Marie, solepnitatis Omnium Sanctorum et sancti Martini.

3. Aliis vero diebus non ieiunandis liceat eis conmedere caseum et ova. Sed cum religiosis in eorum domibus conventualibus de appositis ab eis conmedere licebit.

4. Et sint contenti prandio et cena, exceptis languidis, infirmis et viatoribus. Sanis cibus et potus sit temperatus.

5. Ante prandium et cenam dicant semel Orationem Dominicam, et post conmestionem similiter, et gratias agant Deo. Alioquin dicant III[a] Pater Noster[19].

---

debemus" (M S L 89, 1082; vgl. Heimbucher, Orden und Kongregationen II² 5 f.) und ebenfalls in der Augustiner-Regel (vgl. Heimbucher 8). — Eine wörtliche oder sachliche Übereinstimmung zwischen der Kleiderverordnung für den franziskanischen Dritten Orden und den angeführten Verordnungen haben wir nicht gefunden; die im zweiten Kapitel erwähnte Kleidung der Oblaten (40), Affiliierten der Ritterorden (54), deren Almosensammler (57) und des „Norbertus-Dritten-Ordens" (50) bietet keinen genügenden Anhaltspunkt zum Vergleich. Es ist deshalb die öfters wiederholte Meinung, die Kleiderverordnung der franziskanischen Dritt-Ordens-Regel sei den schon bestehenden Verordnungen, speziell der Humiliaten-Dritt-Ordens-Regel einfach entnommen, abzulehnen. Sie zeigt im Gegenteil einen eigenen Typus. — Die hohe Bedeutung der Kleiderverordnung tritt noch besonders hervor in dem Gebot: geschlossene Kleider zu tragen, was auch für die Geistlichen speziell bestimmt worden war, z. B. auf der Synode von Montpellier (1195, can. 7; Mansi XXII 667 ff.) und auf der Synode von Avignon (1209, can. 18; Mansi 783 ff.). Während diese Bestimmung nicht erwähnt wird bei Prämonstratensern, Dominikanern, Instit. S. Sixti und Magdalenerinnen, mit welchen Regeln die unsrige noch am meisten eine Ähnlichkeit in den Kleidungsvorschriften aufweist — auf die Anteilnahme Hugolins in jenen Regeln wurde schon oben S. 131 hingewiesen —, wird sie in unserm Texte gerade als Unterscheidungsmerkmal gegenüber den Weltleuten hervorgehoben (I 2: „ut portant seculares"), wodurch die Mittelstellung des Dritten Ordens zwischen Kloster und Welt trefflich zum Ausdruck kommt.

[18]) Die „histriones" (herumziehende Spielleute; öfters auch als „Goliarden" angedeutet) standen im übeln Rufe; vgl. Jak. v. Vitry, Historia orient. 267; Exempla, ed. J. Greven 46 f., 50 f.

[19]) Humiliaten-D.-O.: „In illis vero diebus, in quibus non ieiunat, prandio et coena sit contentus; et cibus et potus sit parcus et temperatus, unde Dominus in evangelio: »Attendite ne graventur corda vestra in crapula et ebrietate et in curis huius vitae.« Quando venitis ad comedendum, antequam comedatis dicite Orationem Dominicam et post comestionem similiter." Es ist hier im allgemeinen wörtliche Übereinstimmung zwischen Humiliaten-Dritten-

6. A Pasca resurrectionis usque ad festum Omnium Sanctorum ieiunent VI feriam. A festo Omnium Sanctorum usque ad Pasca IIII et VI feriam ieiunabunt, observantes nichilominus alia ieiunia que ab Ecclesia indicuntur generaliter facienda.

<Caput III>

1. Quadragesimam sancti Martini post eandem diem incipiendam usque ad Natale, et quadragesimam maiorem a dominica carnisprivii usque ad Pasca coctidie ieiunent, nisi propter infirmitatem vel aliam necessitatem.

2. Sorores gravide usque ad suam purificationem a corporalibus excercitationibus, exceptis vestibus et orationibus, poterunt abstinere.

3. Laboratoribus in fatigatione a Pasca resurrectionis usque ad sancti Michaelis dedicationem in die ter cibum sumere liceat.

4. Et quando aliis laborant, de omnibus appositis conmedere, excepta VI feria et ieiuniis ab Ecclesia generaliter indictis, licebit[20].

<Caput IV>

1. Omnes dicant coctidie VII canonicas Horas, videlicet Matutinum, Primam, Tertiam, Sextam, Nonam, Vesperas, Completorium;

Orden und franzsikanischem Dritten Orden; nur fehlt der Schrifttext, der aber merkwürdigerweise (was schon Goetz, Die Regel des Tertiarierordens 106[1] bemerkt hat) wiederkehrt in der „Nikolaus-Regel": „Attendite ne corda vestra crapula et ebrietate graventur" (Seraph. Legislat. Textus Originales, Quaracchi 1897, cap. 5, pag. 83) und etwas ausführlicher schon in der sog. Ersten Regel für die Minderbrüder (Lemmens 38; Boehmer 11). — Der Zusatz: „et gratias agant Deo" fehlt bei Humil.-D.-O., findet sich aber z. B. in der Regel der Templer: „post prandium vero et cenam semper in ecclesia, si prope est, vel si ita non est, in eodem loco summo procuratori nostro, qui est Christus, gratias, ut decet ... referre ... praecipimus" (G. Schnürer, Die ursprüngliche Templerregel, Freiburg 1903, 138, cap. 14). Nach der „Nikolaus-Regel" (Seraph. Legislat. Textus 83, cap. 5) scheinen mit: „et gratias agant Deo" gemeint die Worte: „Deo gratias". Die Konversen im Dominikanerkloster sollten vor dem Essen: drei Pater Noster und Gloria Patri beten und ebenso nachher (ALKG I 227), die Konversen im Magdalenerinnenkloster vor dem Essen: ein <drei?> Pater Noster mit Gloria Patri, nachher drei Pater Noster und Gloria Patri (Simon 167). Man sieht hier wiederum das Bestreben, die Lebensweise der franziskanischen Tertiaren dem Klosterleben nachzugestalten, aber mit deutlichem Bewußtsein, daß es sich um ein Leben in der Welt handelt.

[20]) Die Fastenbestimmungen im Humiliaten-Dritten-Orden zeigen eine größere Strenge: „Unusquisque vero nisi infirmitate vel debilitate vel labore impeditus fuerit, quarta et sexta feria ieiunet, exceptis diebus Pentecostes et Natalis Domini usque ad Epiphaniam et aliis solemnibus diebus. In illis vero diebus, in quibus non ieiunat, prandio et cena sit contentus et cibus et potus sit parcus et temperatus ..." Ein Vergleich mit den Fastenbestimmungen damaliger Klosterorden, wo ebenfalls an Fasttagen täglich nur eine Mahlzeit (gegen Abend) erlaubt war und zwei an andern Tagen (nach Felder, Die Ideale des hl. Franziskus von Assisi, Paderborn 1923, 275[1] setzte der hl. Franziskus dies auch für seinen Ersten Orden voraus), läßt wiederum deutlich die Anlehnung an die Klosterorden und somit den Ordenscharakter der Tertiaren-Regel erkennen.

2. clerici secundum ordinem clericorum; scientes psalterium dicant pro Prima „Deus in nomine tuo“ et „Beati immaculati“ usque ad „Legem pone“, et alios psalmos Horarum cum „Gloria Patri“ dicant.

3. Sed cum ad ecclesiam non vadunt, dicant pro Matutino psalmos quos dicit Ecclesia, vel alios quoscumque XVIII psalmos, vel saltim „Pater Noster“ ut inlicterati in omnibus Horis.

4. Alii pro Matutino XII „Pater Noster“ ⟨et pro unaquaque alia Hora VII „Pater Noster“⟩ cum „Gloria Patri“ post unumquemque.

5. Et qui sciunt „Credo in Deum“ et „Miserere mei Deus“, in Prima et Completorio dicant. Si non dixerint horis constitutis, dicant III „Pater Noster“. Infirmi non dicant Horas nisi velint[21].

⟨Caput V⟩

1. Omnes ad Matutinum vadant in quadragesima sancti Martini et maiori, nisi personarum vel rerum inconmoditas inmineat.

⟨Caput VI⟩

1. Confessionem de peccatis faciant ter in anno; Conmunionem in Natale Domini et Pascha resurrectionis et Pentecosten recipiant[22]. Reconcilient se proximis et aliena restituant.

2. De decimis preteritis satisfaciant et futuras prestent[23].

---

[21]) Humil.-D.-O.: „Septem autem horas canonicas observare debetis, scilicet Matutinum, Primam, Tertiam, Sextam, Nonam, Vesperas et Completorium ut secundum prophetam septies in die laudem dicatis Domino. Singulis vero horis orationem Dominicam septies dicetis propter septem dona S. Spiritus; symbolum vero, id est ‚Credo in Deum‘ dicetis ad Primam et Completorium.“ Auffallend ist, daß auch hier „Credo in Deum“ nicht — wie an sich zu erwarten wäre — bei den Metten vorgeschrieben wird. Übrigens ist eine Übereinstimmung nur teilweise vorhanden. — In den „Vorschriften des hl. Norbert“ (oben S. 50 f.) ist die Gebetszahl verschieden. Sehr auffallend ist daselbst die Erwähnung des „Ave Maria“, welche die traditionelle Gewohnheit der Ordensregeln im 12. Jahrhundert: nur das „Pater Noster“ vorzuschreiben, auf einmal durchbricht: vgl. A. Janssen, Het Wees-Gegroet en zijn ontwikkeling in den loop der geschiedenis, in: Handelingen Maria-Congres Brussel 1921, II 12 vv. Die angebliche Entstehungszeit dieser Vorschriften für den „Dritten Orden des hl. Norbert“ wird dadurch noch viel mehr unwahrscheinlich. — Von besonderer Bedeutung ist die ausdrückliche Erwähnung der Kleriker als Mitglieder, wodurch der franziskanische Dritte Orden als Bindeglied zwischen Klerikerstand und Laienstand sich stark abhebt gegen die Bestrebungen der Ketzer, dieses Band zu lösen.

[22]) In dem Humil.-D.-O. findet sich keine Parallele. — Daß die vorgeschriebene Anzahl des Kommunionempfanges für die damalige Zeit eine sehr beträchtliche war, dürfte zur Genüge belegt werden durch die Feststellung, daß die hl. Klara (vgl. Oliger, De origine regularum Ord. S. Clarae, in: AFH V ⟨1912⟩ 435) in ihrer Klosterregel zwischen den Jahren 1247—1252 nur siebenmaligen Kommunionempfang vorschreibt (Seraph. Legislat. Textus Origin., Quaracchi 1897, 56, cap. 3). — Was die auffallende Anzahl in der „Regel des hl. Norbert“ betrifft, siehe oben S. 50 f.

[23]) Humil.-D.-O.: „Cum omnibus hominibus pacem habete; usuras et omnia male ablata reddite ... et de iniuriis aliis factis satisfacite ... Decimas quoque nolite possidere, quoniam eas laicis possidere nullatenus licet ...

3. Arma mortalia contra quempiam non accipiant vel secum deferant[24].

4. Omnes a iuramentis solempnibus abstineant, nisi necessitate cogente ‹in casibus a summo Pontifice exceptis in sua indulgentia, videlicet pace, fide, calumpnia et testimonio›[25].

5. Et in comuni loquela, sicut poterunt, vitabunt iuramenta. Et qui incaute iuraverit lapsu lingue, ut in multiloquio contingit, eadem die in sero, cum recogitare debet quid fecerit, dicet pro talibus iuramentis III „Pater noster“[26].

Decimas igitur et primicias clericis, ad quos pertinent distribuendas, canonice secundum dispositionem diocesani Episcopi persolvetis...“ Aus der Formulierung geht die zeitgeschichtliche Bedeutung dieser Bestimmungen deutlich hervor: es war einerseits die Gesinnung des Klerus sicherzustellen und zu gleicher Zeit der Ausartung der Laienbewegung entgegenzuarbeiten; vgl. Brem, Papst Gregor IX 47. Während bei dem Humiliaten-Dritten-Orden und den „Amici“ der Katholischen Armen und der Wiedervereinigten Lombarden (Pierron 174. 178, n. IX, 181, n. XI) eine besondere Begründung des Gebotes gegeben wird oder das Gebot selbst eindringlich eingeschärft wird, ist bei dem franziskanischen Dritten Orden nichts davon zu bemerken, was wohl damit zusammenhängt, daß die Humiliaten usw. der ketzerischen Abneigung gegen das Zehntgebot mehr ausgesetzt waren als die Mitglieder des franziskanischen Dritten Ordens.

[24]) Das Verbot des Waffentragens ging hervor aus dem Friedensbedürfnis der kriegerischen Zeiten. So wurde in Bologna (Hessel 279. 337) durch Stadtstatuten das Tragen von Angriffswaffen verboten, um blutige Zusammenstöße der Parteien zu vermeiden (wenn auch Hessel nur spricht von der Zeit nach dem Jahre 1245, so beleuchtet diese Bestimmung dennoch auch die vorhergehende Zeit).

[25]) Über die spätere Hinzufügung jener vier Fälle siehe oben S. 108 f.

[26]) Humil.-D.-O.: „Insuper ante omnia fratres nolite iurare neque per celum neque per terram... Ad prestandum igitur iuramentum non vos indiscretus vel spontaneus voluntatis affectus inducat; sed si quando fuerit faciendum ingens et urgens necessitatis articulus vos compellat [über diesen Punkt sehr ausführlich[66]]. Tiraboschi II 129[2] bemerkt zu diesem Passus, daß die Humiliaten früher in keiner Rechtsangelegenheit einen Eid leisten wollten. Ähnliches ist hinsichtlich der Wiedervereinigten Lombarden zu folgern aus ihrer Regelvorschrift: „Quamvis autem propter vitandum periurium non sit appetendum iuramentum, iurantes tamen ex deliberatione causa necessitatis cum veritate et iustitia non culpamus neque propter hoc credimus condemnandos“ (Pierron 178, n. 5). — Wenn auch gerade in ketzerischen Kreisen die Scheu für den Eid sich besonders stark ausprägt, so ist dennoch diese Scheu an und für sich keineswegs ketzerischen Ursprunges. Lange Zeit hindurch, insbesondere bei den Zisterziensern, war die Auffassung vorhanden, daß die Eidesleistung sich nicht zieme für Ordensleute (die Belege bei Schreiber, Kurie und Kloster II 275[1]). — Das Eidesverbot des franziskanischen Dritten Ordens wird von Cuthbert (Life of S. Fr. 412 ff.) dahin erklärt, daß Hugolin sich nicht von moralischen Gründen leiten ließ, wie es die Humiliaten getan (vgl. Müller, Anfänge 164), sondern mehr von Überlegungen staatsmännischer Art, um nämlich ein Mittel in Anwendung bringen zu können gegen die Macht des Feudalsystems, welche insbesondere durch die Eidespflicht der Untergebenen tief gewurzelt war. Noch

6. Suam familiam quisque confortet ad serviendum Deo[27].
<Was die übrigen Satzungen betrifft, vgl. oben S. 118f.>

Wenn wir nach dem angestellten Vergleich zwischen der Regel des franziskanischen Dritten Ordens und den im vorfranziskanischen Bruderschaftswesen geltenden Vorschriften die angegebenen Berührungspunkte überblicken, so ist es sofort klar, daß es für uns vor allem darauf ankommt, das Verhältnis des franziskanischen Dritten Ordens zum Humiliaten-Dritten-Orden genau abzugrenzen. Denn einerseits ist der Humiliaten-Dritte-Orden die Bekrönung der ihm vorangehenden allmählichen (aber nicht regelmäßig fortschreitenden) Entwicklung im vorfranziskanischen Bruderschaftswesen und andererseits ist der franziskanische Dritte Orden unter allen vorhergehenden Bruderschaftsbildungen am meisten dem Humiliaten-Dritten-Orden ähnlich.

Wie ist nun tatsächlich das Verhältnis zwischen Humiliaten-Dritten-Orden und franziskanischem Dritten Orden?

---

stärker kommt diese Auffassung zum Ausdruck bei Brem, Papst Gregor IX 92. Auch wenn diese Deutung richtig wäre, sollte nicht übersehen werden, daß vom objektiven Standpunkte aus diese Tat als ein großes Verdienst für die damalige Gesellschaftsordnung angesehen werden muß. Denn es handelte sich nicht nur um die Erstarkung der kirchlichen Macht an und für sich, sondern um das Schaffen eines Gegengewichtes gegen den — wie Brem selbst mit Recht bemerkt — „unbotmäßigen Geist der Kommunen" (92) und gegen die „eng mit der Auflehnung gegen die Sonderstellung des Klerus verschwisterte Häresie" (48). — Wir unsererseits möchten jene Tendenz bei Hugolin nicht ausschalten — auf den Einfluß dieses Gebotes für den Zusammenbruch des Feudalismus weist u. a. mit Recht Felder, Ideale 353 hin —, sondern wir betrachten sie als nebenhergehend, während wir das Hauptmoment erblicken in der Friedensbestrebung (daher auch das Verbot, auch nur Waffen zu tragen) und in den überwiegend religiösen Erwägungen hinsichtlich des Eides, wie dies insbesondere nahegelegt wird durch die eigene Vorschrift, auch im gewöhnlichen Umgange die eidesartigen Ausdrücke zu vermeiden. Letzteres war auch enthalten in den Prämonstratenser- und Dominikanerstatuten: „(Hee sunt leviores culpe) ... si quis iuramento, ut in loquendo fieri solet <vgl. S. Benedicti Regula, cap. 6, ed. C. Butler, Freiburg 1912, 28>, aliquid negaverit vel affirmaverit" (207; ebenso in den Institut. S. Sixti, bei Simon 147). Diese Vorschriften für Klosterorden lassen erkennen, daß es sich hier um ein wohlbekanntes Zeitübel handelte, was seinerseits wieder das Übertriebene bei den Ketzern erklärt. — Die Eidesbestimmung des franziskanischen Dritten Ordens ist einerseits milder gefaßt als bei den Humiliaten, während sie sich andererseits deutlich abhebt gegen die Gewohnheit, bei vielen Bruderschaften wenigstens beim Eintritt den Eid von den Mitgliedern zu verlangen; vgl. oben S. 49 Anm. 17 und die oben S. 58 erwähnte Genossenschaft von Toulouse, wo der Eid beim Eintritt vorgeschrieben war.

[27]) Ein Anklang an diese Vorschrift findet sich in der Bestimmung für die „Amici" der Katholischen Armen: „... in domibus religiose et ordinate vivendo permaneant..." (Pierron 174, n. 8).

Die Bemerkungen, welche wir dem Regeltexte hinzugefügt haben, zeigten deutlich, daß die beiden Regeln viel Gemeinsames, aber daneben viel Abweichendes enthalten, so daß einerseits die Regel des Humiliaten-Dritten-Ordens als Vorlage für die Regel des franziskanischen Dritten Ordens zu betrachten ist, aber andererseits die Nachbildung im ganzen genommen eine Neuschöpfung bedeutet. Fassen wir das Gemeinsame und das Abweichende etwas näher ins Auge.

In der Regel des Humiliaten-Dritten-Ordens kehren verschiedene Einzelheiten des vorhergehenden Bruderschaftswesens wieder. Jene Einzelheiten lassen den reellen Hintergrund erblicken einer religiösen Volksbewegung, die in der Welt einen Anschluß sucht an das Klosterleben. Der Humiliaten-Dritte-Orden als Ganzes bedeutet aber eine Neubildung, welche deutlich die Gestalt zeigt einer förmlich ausgebildeten Mittelstellung zwischen Kloster- und Weltleben. Dieser Zusammenhang mit den Bestrebungen im religiösen Volksleben wie auch der ausgesprochene Charakter eines Ordens mitten in der Welt spricht sich ebenfalls deutlich aus in der Regel des franziskanischen Dritten Ordens [28], was sich des öfteren scharf ausprägte in der Annäherung der Satzungen an Klostervorschriften, wie wir es oben beim Regeltexte angegeben haben.

Während die Regel des franziskanischen Dritten Ordens ebenso wie die Regel des Humiliaten-Dritten-Ordens die Mittelstellung zwischen Kloster- und Weltleben hervortreten läßt, lassen die abweichenden Vorschriften deutlich die eigene Richtung erkennen, welche sich noch schärfer als eine eigene religiöse Bewegung abhebt, wenn wir die damaligen religiösen Bewegungen zum Vergleich heranziehen.

Mortier [29] unterscheidet ganz richtig im religiösen Volksleben der damaligen Zeit zwei Bewegungen: 1. eine reine Bußbewegung und 2. eine ihrem Ziele nach militärische Be-

---

[28]) Mandonnet hat aus dem Namen „Ordo" ,welcher dem Humiliaten-Dritten-Orden vom Papste schon im Jahre 1201 zuerkannt wurde, während die Benennung: „Ordo de Poenitentia" in den päpstlichen Bullen erst zum Jahre 1234 auftritt, auf eine bestimmte abwartende Haltung der päpstlichen Kurie dieser Organisation gegenüber geschlossen. Inwieweit vielleicht von einer abwartenden Haltung die Rede sein kann, ist schon oben hervorgehoben worden (S. 96). Es ist aber der Name „Ordo" als solcher nicht damit in Verbindung zu bringen. Denn die Worte: religio, ordo, societas, fraternitas wurden damals noch durcheinander gebraucht, wie schon Goetz, Die ursprünglichen Ideale des hl. Franziskus, in: Hist. Vierteljahrsschrift VI ⟨1903⟩ 30² mit Recht bemerkt; vgl. unsern Aufsatz: Der Dritte Orden des hl. Franziskus, in: Theol.-prakt. Quartalschrift (Linz) 1919, 43¹.

[29]) Hist. des maîtres généraux ... II 241.

wegung (Milizbewegung), wenn auch in einiger Hinsicht mit der Bußbewegung verwandt.

Die Bußbewegung verlief nicht einheitlich, sondern differenzierte sich erstens nach dem verschiedenartigen Ursprung, insoweit sozial-ökonomische Verhältnisse mitbeteiligt waren, und zweitens nach der verschiedenen Haltung der Kirche gegenüber.

Die sozialen unsicheren Verhältnisse zeigen sich deutlich wie bei dem Ursprung des Beginentums (oben S. 52 Anm. 17) so auch bei den Humiliaten (oben S. 66 Anm. 14). Im Zusammenhang mit den Entstehungsumständen ist bei dem Beginenwesen immer das Bestreben merkbar nach völliger Weltabgeschiedenheit und Kommunitätsbildung. Auch dem Humiliatenwesen haftet ein sicherer Grad von Weltabgeschiedenheit an, die sich abhebt gegen die bewußte kluge Einstellung des franziskanischen Dritten Ordens in die Weltverhältnisse, was trefflich zum Ausdruck kommt in der Fortlassung der Humiliaten-Vorschrift: die zum Lebensunterhalt nicht nötigen Einkünfte auszuteilen (oben S. 105 f.). Der Einfluß sozialer Verhältnisse auf die Entstehung des franziskanischen Dritten Ordens ist überhaupt in den Quellen nicht zu erkennen, sondern nur das rein religiöse Bestreben, sich den Idealen des hl. Franziskus hinzugeben[30].

Auch hinsichtlich des zweiten Differenzierungspunktes der Bußbewegung, nämlich der Haltung der Kirche gegenüber, zeigt der franziskanische Dritte Orden eine eigene Richtung. Während die Ketzer der Kirche feindlich gegenüberstanden und die aus dem Ketzertum bekehrten Humiliaten, Katholischen Armen und Wiedervereinigten Lombarden in ihrem Verhalten zur Kirche

[30]) Wenn Felder, Ideale 354 sagt, daß die Gläubigen in den Dritten Orden traten „nicht zuletzt, um vom Waffeneid und Waffengang für ihre bisherigen Feudalherren entbunden zu werden", und daß nach dem päpstlichen Erlaß „Significatum est" (1221) „erst recht die Gläubigen sich von allen Seiten und in allen Gegenden zum Dritten Orden drängten", ist das eine — wenigstens in ihrer Allgemeinheit — nicht genügend begründete Vermutung. Dagegen spricht auch die Tatsache, daß gerade in Bologna, wo die vom Papst Innozenz IV zum Jahre 1251 gerügte Gewohnheit bestand, die Privilegien der Befreiung vom Waffendienste auch auf Verwandte auszudehnen, die Anzahl Tertiare nicht sehr groß war (vgl. AFH VII ⟨1914⟩ 229); es handelt sich hier allerdings nur um die Listen von Männer-Tertiaren, und die Anzahl der Tertiaren änderte sich stark nach den verschiedenen Städten, aber es spricht doch bestimmt gegen die Vermutung von Felder, daß gerade in jenem Falle, wo man eine Bestätigung erwarten sollte, die Annahme nicht zutrifft. Es dürfte der Grund zu jener Vermutung Felders darauf zurückzuführen sein, daß er mit vielen andern zu sehr auf den Brief des Ps.-Petrus de Vineis Rücksicht nimmt, was die Anzahl der Tertiare betrifft; dieser Brief leidet aber wenigstens stark an Übertreibung, wenn er überhaupt auf den Dritten Orden zu beziehen ist (oben S. 101 Anm. 87).

und zum Klerikerstande immer noch etwas Unausgeglichenes zeigten und an Kleinigkeiten sich oft festklammerten [31], tritt Derartiges bei dem franziskanischen Dritten Orden überhaupt nicht auf, was so recht dem Geiste des hl. Franziskus mit seiner Hinneigung zur Kirche und zu ihrem Priestertum [32] entspricht.

Nicht nur im Vergleich mit der Bußbewegung, sondern auch hinsichtlich der Milizbewegung zeigt der franziskanische Dritte Orden sein eigenes Merkmal.

Wenn wir die Milizbewegung näher ins Auge fassen wollen, so richten wir unser Augenmerk nicht so sehr auf die eigentlichen geistlichen Ritterorden, sondern auf die einfachen Laiengenossenschaften von Weltleuten, die sich in einer Miliz zusammenschlossen zur Verteidigung des Glaubens in dem betreffenden Lande [33].

Der franziskanische Dritte Orden steht den verschiedenen Milizgruppen gegenüber in ungefähr dem gleichen Verhältnis als Franziskus der Kreuzzugsbewegung gegenüber, die er vergeistigte durch seine Missionsbestrebungen unter den feindlichen Sarazenen [34]. Während die Milizbewegung sich insbesondere gegen die mit Waffengewalt auftretenden Albigenser in Frankreich richtete, war die franziskanische Bewegung eine Stütze der Kirche gegen das Waldensertum, indem sie dessen Armutsapostolate die Praxis eines vorbildlichen und armen evangelischen Lebens in streng kirchlicher Gesinnung entgegenstellte. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß Franziskus sich dieses Friedensapostolat gegen die Waldenser bewußt als solches zum Ziele setzte [35], sondern nur

---

[31]) Vgl. für die Humiliaten: Cuthbert, Life of S. Fr. 283; für die Katholischen Armen und Wiedervereinigten Lombarden: Pierron 113 ff., 132.

[32]) Vgl. H. Tilemann, Studien zur Individualität des Franziskus von Assisi, Leipzig 1914, 141 ff.: Franziskus und die Kirche.

[33]) Wir können Mortier 249[1] nicht beipflichten, wo er die Miliz von Narbonne (um das Jahr 1220) einfach in den Entwicklungsgang von der Genossenschaft zu Toulouse (1209) bis zur Christusmiliz von Parma (1233) hineinstellt; denn jene Miliz von Narbonne war ein eigentlicher Ritterorden (siehe Federici 4 ff., doc. 6 und 7: „secundum observantiam Ordinis Fratrum Militiae Templi in omnibus, habitu dumtaxat excepto"). Es ist auch davon abgesehen ein Zusammenhang zwischen der Gruppe Toulouse und der Gruppe Parma durchaus nicht bewiesen, wie wir schon (S. 58, 59 Anm. 39) hervorgehoben und was Mortier 247 eigentlich selbst durchblicken läßt; Hefele, Die Bettelorden und das religiöse Volksleben... Leipzig 1910, 74 verneint bestimmt jeden Zusammenhang in der Entstehung.

[34]) Vgl. Felder, Ideale 379; auf die Sonderstellung und den angedeuteten Unterschied deuten auch P. Gratien, in: EF XVIII ⟨1907⟩ 449[2] und J. Guiraud, Saint Dominique[8], Paris 1919, 40, 47 f. an; vgl. auch Pierron 134.

[35]) Pierron, Die Katholischen Armen 134 stellt es vor, als ob der Papst den Orden der Minderbrüder in diese Richtung gedrängt hat; er

so viel, daß es tatsächlich vorhanden war. Dasselbe trifft nun auch speziell zu bei dem franziskanischen Dritten Orden. Was den Dritten Orden aber betrifft, ist nicht nur ein tatsächliches Gegenstück gegen die Waldenserbewegung festzustellen, sondern es sind Andeutungen vorhanden, die auf eine bewußte Stellungnahme gegen das Waldensertum hinweisen. Wenn man nämlich die oben (S. 63) erwähnte Charakteristik, welche der „Passauer Anonymus" um die Hälfte des 13. Jahrhunderts von den Waldensern entwirft, zum Vergleich heranzieht, so fällt es auf, daß viele Elemente — aber in anderm Zusammenhang und tief im kirchlichen Boden gewurzelt — wiederkehren in der Regel des franziskanischen Dritten Ordens. Nun ist allerdings die Hauptsache dieser Elemente schon anwesend in der Regel des Humiliaten-Dritten-Ordens. Es ist aber an und für sich schwerlich denkbar, daß Kardinal Hugolin, der einerseits die Humiliaten-Regel in ganz freier Weise benutzt hat — wie wir gesehen — und andererseits als Vertrauensmann von Papst Innozenz III und als scharfsinniger Beobachter aller religiösen Bestrebungen die Wirksamkeit des Papstes zur friedlichen Wiedergewinnung der Waldenser sehr wohl gekannt haben muß, nicht auf die Auswirkung des franziskanischen Dritten Ordens gerade gegen die Gefahr des Waldensertums bedacht gewesen wäre. Diese an und für sich schon naheliegende Annahme wird noch gestärkt durch die Tatsache, daß Hugolin der Regel des franziskanischen Dritten Ordens noch eine Vorschrift hinzugefügt hat, die sich nicht in der Humiliaten-Regel vorfindet: „Ad convivia inhonesta vel ad spectacula vel coreas non vadant; instrionibus non donent et donari a familia sua prohibeant" (cap. I, n. 7) und die eine Bezugnahme auf die Waldenser („ad tabernas non eunt, nec ad choreas, nec ad alias vanitates") zu verraten scheint.

Es sind allerdings jene Elemente in der Charakteristik der Waldenser nicht enthalten in einer Regel, welche also Hugolin zur Orientierung hätte benutzen können, sondern es sind nur Angaben des „Passauer Anonymus" über die Waldenser. Es geht aber aus jenen Angaben doch soviel hervor, daß in der Lebenshaltung der Waldenser gerade jene Punkte den andern aufgefallen sind. Und da lag es auf der Hand, daß der scharfblickende Hugolin, der die verlockende Gefahr der mit großer Armut auftretenden Waldenser sicher durchschaut hat, gerade darauf bedacht wurde, die Waldenser zu bekämpfen mit den eigenen Waffen.

---

faßt die Anteilnahme des Papstes zu schematisch auf und kommt schließlich zur Annahme einer Entwicklung des Franziskanerordens, die den Quellen widerspricht; vgl. unsern Aufsatz: Zur Franziskus-Frage, in: FS VI (1919) 185 ff., insbesondere 195 ff.

wie es schon Papst Innozenz mit so großer Hingabe versucht hatte mittels der Gründung der Katholischen Armen.

Wir fassen das Ergebnis zusammen: Dem um die Hebung des christlichen Lebens so eifrig bemühten Hugolin hat sich der Gedanke fast aufdrängen müssen, daß er dem unter diesem Gesichtspunkte gerade so verlockenden[36] kirchenabgewandten Waldensertum nicht wirksamer entgegentreten könnte als durch das Herausgreifen des ursprünglich Katholischen in der waldensischen Ketzerei, um es auf neuer Grundlage aufbauend zu einem durchaus katholischen wirkungskräftigen Ganzen zu bilden. Tatsächlich besitzt die Regel des franziskanischen Dritten Ordens, welcher Hugolin die offizielle Form gegeben hat, diese Eigenschaften: sie war die beste Abwehr gegen das Waldensertum und zugleich eine große Förderin tiefkatholischer Religiosität mitten in der Welt. Wo nun überdies auch positive Andeutungen vorhanden sind, da scheint uns über die Tatsächlichkeit hinaus der Schluß berechtigt, daß Kardinal Hugolin durch den franziskanischen Dritten Orden bewußt ein Gegenstück zu dem Waldensertum hat schaffen wollen, indem er ihm eine Lebensregel bot von tiefkatholischer Religiosität im Geiste des hl. Franziskus[37].

---

[36]) Vgl. Pierron, Katholische Armen 51 f.

[37]) Schon F. Hurter hat das vor vielen Jahren ganz richtig geahnt; vgl. oben S. 64.

Sechstes Kapitel.

Innere Entwicklung des franziskanischen Dritten Ordens im 13. Jahrhundert.

Wir richten in diesem Schlußkapitel nur auf die innere Entwicklung[1] des franziskanischen Dritten Ordens unser Augenmerk, weil nur diese enge zusammenhängt mit dem uns gesteckten Ziel: die Erforschung der Anfänge des franziskanischen Dritten Ordens. Es handelt sich für uns um die Frage, ob in der Entwicklung — und speziell in dem Entwicklungsabschluß im 13. Jahrhundert durch die feierliche Bestätigungsbulle „Supra montem" (1289) — der Grundgedanke des franziskanischen Dritten Ordens, wie wir ihn kennen gelernt, geblieben ist.

Auf Grund des besonders in den letzten Jahren bekannt gewordenen reichen Materials ist es möglich, die Hauptlinien der Entwicklung des franziskanischen Dritten Ordens im 13. Jahrhundert genauer zu verfolgen. Es kommen dafür folgende Quellengattungen in Betracht: 1. die päpstlichen Erlasse; 2. die verschiedenen Regelfassungen; 3. die Regeln oder Statuten verschiedener zeitgenössischer religiöser Laienorganisationen, insbesondere diejenige, welche eine unmittelbare oder mittelbare Beziehung zum franziskanischen Dritten Orden erkennen lassen.

Die päpstlichen Erlasse[2] sind von besonderer Bedeutung für das juridische Verhältnis des franziskanischen Dritten

---

[1]) Es dürfte angemessen sein, wenigstens einzelne Bemerkungen über die Ausbreitung und den Einfluß des franziskanischen Dritten Ordens im 13. Jahrhundert hinzuzufügen. Die Arbeiten von L. Dubois, Saint Francis of Assisi, Social Reformer, New York 1906, 51 ff. und A. Lismont (oben S. 31 Anm. 31) haben das bis dahin bekannte Material zusammengestellt. Die überraschenden Resultate der späteren Lokalforschung haben gezeigt, wieviel von dieser Bearbeitung noch zu erwarten ist. Insbesondere trat die caritative Arbeit der Tertiaren durch die Errichtung von Spitälern in helles Licht; eine zusammenfassende Skizze bietet Fredegando da Anversa ⟨F. Caleay⟩, Il Terz' Ordine secolare di S. Francesco, Roma 1921, 122 ff. Eine Angabe des im AFH veröffentlichten Materials siehe daselbst AFH XIV ⟨1921⟩ 259 f. Von den späteren Veröffentlichungen und Literatur verdient besondere Erwähnung: Expositio brevis Regulae Antiquae III Ordinis, ed. L. Oliger, O.F.M., in: AFH XIV 122 ff., weil daraus hervorgeht, daß man im sozialen Leben mit den Vorschriften Ernst machte. Über die Verbreitung in Deutschland ist besonders wichtig die ausgezeichnete, mühevolle Arbeit von M. Bihl, O.F.M., De Tertio Ordine S. Francisci in Provincia Germaniae Superioris sive Argentinensi syntagma, in: AFH XIV 138—198; für den weltlichen Dritten Orden, der sich einer Blüte erfreute, kommen besonders in Betracht S. 141 ff. 186 ff. 196 ff. 442 ff. — Über die vielen Lokalstudien in den franziskanischen Zeitschriften orientiert das AFH.

[2]) Obwohl für unseres Ziel: die innere Entwicklung, das wechselnde Verhältnis zwischen franziskanischem Dritten Orden und Franziskanerorden

Ordens zum Ersten Orden und lassen die sich ergebenden Schwierigkeiten zwischen den Tertiaren und den städtischen Obrigkeiten

weniger spezielle Berücksichtigung erheischt, ist eine Liste aller päpstlichen Erlasse mit Bezug auf den franziskanischen Dritten Orden dennoch erwünscht. — Unsere Liste weicht etwas ab von den Listen bei Müller, Anfänge 132 f.; Mandonnet, Règles 146 f.; Wyngaert, De tertio Ordine 69.

1. „Significatum est"; 16 dec. 1221; B F I 8; Potth. 6736.
   ⟨Nach 1221 eine verlorene Bulle, auf welche Greg. IX in „Nimis patenter", B F I 26 anspielt.⟩
2. „Cum illorum"; 1 dec. 1225; B F I 19; Potth. 7503.
3. „Detestanda"; 21 maii 1227; B F I 39; Potth. 8159.
   ⟨Datum nach: Davidsohn, Forschungen Florenz IV 75.⟩
4. „Nimis patenter"; 26 maii, aut: 25 iunii 1227; B F I 30; Potth. 7919.
5. „Cum illorum"; 23 aug. 1229; B F I 51; Potth. 8446 = Nr. 2.
6. „Cum dilecti"; 4 iun. 1230; B F I 65; Potth. 8565.
   [Die Anfangsworte lauten nicht: „Cum dilecti filii fratres tertii Ordinis S. Francisci" (wie B F nach Wadding), sondern: „Cum dilecti fratres Poenitentiae" (Mandonnet, Origines 187[2]; Epitome B F 8[5]). — In der editio 2a von Annales Minor., Lugduni 1647, tom. I, Regestum Pontif., pag. 6 steht: „Cum dilecti filii fratres Provinciae (offenbar statt: „Poenitentiae").]
7. „Cum illorum"; 5 apr. 1231; B F I 71; Potth. 8697 a = Nr. 2.
8. „Nimis patenter"; 5 apr. 1231; B F I 71; Potth. 8697 b = Nr. 4.
9. „Ne is qui bonus"; 15 mart. 1233; B F I 99; Potth. 9124.
   ⟨„Gloriam virginalem"; 30 maii 1233; B F I 108; Potth. 9212; vgl. M. Bihl, in: A F H XIV 139: „potius Beghinis data".⟩
10. „Ut cum majori"; 21 nov. 1234; B F 142; Potth. 9768.
11. „Ex parte dilectorum"; 6 sept. 1236; Arch. Arcispedale, vgl. Davidsohn Forschungen IV 76; Wyngaert, De tertio Ordine 69[1].
12. „Dilecti filii"; 20 apr. 1239; A F H XVI 68.
    ⟨Eine verlorene Bulle von Greg. IX, auf welche er in Bulle Nr. 12 anspielt. — „Gaudemus in Domino"; 27 iul. 1239; B F I 271; Potth. 10 778. „Dilectus filius nobilis"; 28 iul. 1239; B F I 272; Potth. 10 779. Nach Bihl, in: A F H XIV 139[5] ist hier nicht vom Eintritt in den Dritten Orden die Rede.⟩
13. „Detestanda"; 30 iul. 1244; A F H XVI 69 ff.
    ⟨Vgl. D. Cambiaso, S. Francesco e il Terz' Ordine in Genova e Liguria[2], Genova 1916, 50[1].⟩
14. „Avido semper"; 21 ian. 1246; V. Fineschi, O.P., Memorie istoriche... degli uomini illustri del convento di Santa Maria Novella I, Firenze 1790, 150 f.
15. „Intentos cultui"; 15 mart. 1246; Epitome B F 39, n. 402; Potth. 12 026.
16. „Vota devotorum"; 13 iun. 1247; B F I 464; Potth. 12 570.
17. „Vota devotorum"; 5 aug. 1247; B F I 476; Potth. 12 633.
18. „Cupientes"; 24 sept. (25 aug.) 1248; B F I 492; Potth. 12 695.
19. „Licet vos"; 10 nov. 1248; Epitome B F 50, n. 518; Mandonnet, Règles 227[3]; Potth. 13 073.
20. „Cum sicut"; 4 nov. 1249; B F I 532.

deutlich hervortreten. Schärfer hebt sich die innere Entwicklung des Dritten Ordens aber ab in den Regelfassungen.

---

21. „Sua nobis dilecti"; 5 dec. 1251; A F H VII, 229; Potth. 14 429.
⟨In dieser Bulle wird auf eine Bulle, an die Tertiaren gerichtet, angespielt; wahrscheinlich ist das die im Defensorium tertii Ordinis auctore Joanne a Capistrano, bei Hilarius Paris., Liber tertii Ordinis, Paris 1888, 823, n. 4 erwähnte Bulle: Ne per secularia negotia — die Worte stehen in: „Sua nobis dilecti" — 8 Kal. Nov., anno nono.
In der Angabe in einem Kodex des 15. Jahrhunderts, daß Inn. IV eine Bulle „Ex parte filiorum dilectorum" erlassen habe (vgl. A F H IX 121[3]), liegt vielleicht eine Verwechselung vor mit: Nr. 11. —
Ferraris, Prompta Biblioth. ed. 1784, 366 erwähnt noch eine Bulle von Inn. IV: „Debemus Nos" (nicht in Epitome B F).⟩
22. „Detestanda"; 11 apr. 1252; Epitome B F 59, n. 609[a].
23. „Pia desideria"; 27 apr. 1255; B F II 42; Potth. 15 827.
24. „Intentos cultui divini"; 13 maii 1256; A F H XIV 140.
25. „Cum illorum"; 20 ian. 1258; B F II 274, Epitome B F 97, n. 986; Potth. 17 158 = Nr. 2.
26. „Detestanda"; 6 iun. 1258; B F II 292; Potth. 17 297.
⟨In der Handschrift I C 6 der Städtischen Universitätsbibliothek zu Amsterdam finden sich fol. 28 ff. neben den Bullen: „Pia desideria" (= Nr. 23), „Intentos cultui divino" (= Nr. 24; Codex datiert: a° 1°) noch folgende Erlasse von Alex. IV: „Quia personas religiosas" (Id. Maii a° 2°), „Nimis patenter" (Id. Maii a° 2°), „Cum dilecti filii" (a° 2°), alle sich beziehend auf Befreiung vom Kriegsdienst und öffentlichen Ämtern.⟩
27. „Ad audientiam nostram"; 15 iul. 1263; J. Guiraud, Les registres d'Urbain IV 2, Paris 1901, 132, n. 286.
28. „Ad audientiam nostram"; 15 iul. 1263; B F II 476; Potth. 18 591.
29. „Pium arbitrantes"; 5 iul. 1264; B F II 570; Potth. 18 964.
30. „Intentos cultui divini"; 1265—1268; A F H XIV 140 = Nr. 24.
31. „Meritis vestrae devotionis"; 1267; Epitome B F 131, n. 1304, A F H XIV 140.
32. „Congruum existimantes"; 28 ian. 1286; Potth. 22 358..
⟨„Cum nuper"; 26 nov. 1287; A F H XIV 145 f.
„Non sine gravi"; 26 nov. 1287; A F H XIV 146 ff.
Bihl, in: A F H l. c. rechnet mit Recht diese Erlasse des Legaten Joannes Buccamatius nicht zu den päpstlichen Bullen.
„Inducti vestrae"; 1287; Mandonnet, Règles 147 mit Hinweis nach: Annales Ord. Praed.⟩
33. „Supra montem"; 17 aug. 1289; B F IV 94, Seraph. Legislat. Textus Originales, Quaracchi 1897, 77 ff.; Epitome B F 302; Potth. 23 044.
34. „Unigenitus Dei"; 8 aug. 1290; B F IV 167; Epitome B F 305; Potth. 23 355.
35. „Ad audientiam"; 20 sept. 1291; B F IV 551; Potth. 23 823.
36. „Dignum esse"; 2 sept. 1294; B F IV 330; Potth. 23 954.
37. „Desideriis vestris"; 2 sept. 1294; B F IV 330; Potth. 23 955.
⟨Für Nr. 36—37 vgl. A F H IX 127[2].⟩
38. „Cupientes"; 11 iul. 1295; B F IV 356; Potth. 24 128.
⟨Bihl, in: A F H XIV 141: „pro Tertiariis quodammodo regularibus".⟩
39. „Devotionis vestrae"; 28 iul. 1296; B F IV 408; Potth. 24 375.
⟨Bihl a. a. O.: „respicit regulares et saeculares personas".⟩
40. „Sua nobis dilecti"; 15 iul. 1297; A F H VII 551 f.

Die verschiedenen Regelfassungen[3] mit ihren Lokalstatuten lassen sowohl die Lokalbestrebungen als die allgemeinen Entwicklungslinien deutlich hervortreten.

Die Regeln oder Statuten verschiedener religiöser Laienorganisationen beleuchten die Bedeutung des franziskanischen Dritten Ordens für das religiöse Leben, wie auch ganz besonders sein Ringen, um die eigene Richtung inne zu halten[4].

Es kann im folgenden nur darauf ankommen, die innere Entwicklung in den Hauptlinien anzugeben; von einer genaueren Angabe kann bei dieser sehr verwirrten Materie Abstand genommen werden, weil dies für unser Ziel nicht nötig ist[5].

Wir gehen aus von den verschiedenen Regelfassungen.

---

[3]) Es sind:
„Regelfassung von Venedig" (zitiert: V), in: A F H XIV ⟨1921⟩ 114 ff.;
„Capistrano-Regel" (= C), in: Opuscules I 17 ff.; Boehmer, Analekten 73 ff.;
„Königsberger-Regel" (Regula Regiomontana = R), in: AFH VI ⟨1913⟩ 245 ff.;
„Mariano-Regel" (= M), in: A F H XIII ⟨1920⟩ 26 ff.;
„Nikolaus-Regel" (= N), in: Bulla „Supra montem" (oben Nr. 33);
Weiter kommt noch in Betracht die: „Expositio brevis . . ." (= Expos.), in: A F H XIV ⟨1921⟩ 127 ff.

[4]) Folgende kommen vor allem in Betracht:
Regel der „Militia Jesu Christi" (1235) ⟨= Milit. J. Chr.⟩, bei: Federici, Istoria de' Cavalieri Gaudenti, Vinegia 1787, II 12 ff.;
Regel der „Militia B. M. Virginis" (1261) ⟨= Milit. B. M. V.⟩, bei: Federici II 16 ff.;
Regula fratrum et sororum de poenitentia B. Dominici (auctore fr. Munione Zamorrensi, anno 1285) ⟨= Munio⟩, bei: Federici II 28 ff.;
Regula data dominabus de Prato (1284) ⟨= Reg. Prato⟩, ed A. Pierotti, O. F. M., in: Studi Francesc. VII ⟨1921⟩ 112 ff.; Separatausgabe: VII Centen. Terz' Ord. 106 ff.;
Liber Fraternitatis S. Mariae de Misericordia de Cortona (1286) ⟨= Fratern. Cortona⟩, bei: ⟨Lod. da Pelago⟩, Antica Leggenda della Vita . . . die S. Margharita, Lucca 1793, seconda parte, pag. 150 ff.;
Statuti della Società dei Battuti del' anno 1260 ⟨= Battuti⟩, bei: A. Gaudenzi, Statuti delle Società del popolo di Bologna, Roma 1896, II 423 ff.:
Ordinationes fratrum congregationis beatissime virginis Marie et beatissimi confessoris Francisci apud Fratres Minores de Brixia [= Consort. Brescia], ed. P. Guerrini, in: A F H I ⟨1908⟩ 547 ff.;
Institutiones Consorcii beatissime Virginis Marie et beati Francisci ⟨= Consort. Parma⟩, ed. B. Giordani, O. F. M., in: A F H XVI ⟨1923⟩ 360 ff ⟨über die Entstehungszeit, ebd. 356 ff.⟩;
Vita et consortium B. Marie V. et B. Francisci Regii Aemiliae ⟨= Consort. Reggio Aemil.⟩, ed. G. Saccani, in: A F H XIV ⟨1921⟩ 133 ff.

[5]) Es kommt insbesondere folgende Literatur in Betracht: Müller, Anfänge 130 ff. 145 ff.; Mandonnet, Règles 182 ff.; Müller, Zur Geschichte..., in: ZfKG XXXIII ⟨1902⟩ 501 ff.; H H 660 ff.; Sabatier, Regula antiqua, in: Opuscules I; Wyngaert, De tertio Ordine 68 ff.; Landoald (oben S. 106, Anm. 11) 106 ff.

Unter den bekannten Regelfassungen sind V, C, R[6] die ältesten[7]. Sie enthalten alle drei dieselben Regelbestimmungen[8], wie sie in verschiedenen Bezirken Geltung hatten.

C enthält die bestimmte Datierung: „Memoriale propositi... inceptum anno Dom. 1221 tempore dom. Gregorii noni papae XIII Cal. iunii indictione prima <20 maii 1228>", welche Datierung also beweist, daß jene den Fassungen V C R gemeinsame Regel spätestens zum 20. Mai 1228 anzusetzen ist. Weil V und R nur die Datierung des Jahres 1221, nicht aber jene des Jahres 1228 gemeinsam haben mit C, ist zu schließen, daß nur dem Jahre 1221 eine offizielle Bedeutung beizulegen ist, nicht aber dem Jahre 1228[9].

Welche Änderungen sind nun seit dem Entstehungsjahre 1221 in der Regelfixierung, wie sie im Jahre 1228 vorlag, angebracht worden und ist damit das ursprüngliche Wesen des franziskanischen Dritten Ordens geändert worden?

Jedenfalls ist: 1. zu C VI 4: „Omnes a iuramentis solemnibus abstineant nisi necessitate cogente" hinzugefügt worden: „in casibus a summo pontifice exceptis in sua indulgentia <„Detestanda" 1227; oben Nr. 3>, videlicet pro pace, fide, calumnia et testimonio". Daß mit dieser „Milderung" des Eidesverbotes keine wesentliche Änderung stattgefunden, geht schon daraus hervor, daß in diesen Fällen tatsächlich die von der Regel geforderte „necessitas cogens" anwesend war. Wichtiger aber ist: 2. die Frage nach den andern Änderungen. Wie wir oben gesehen, wären nach der Ansicht von Wyngaert alle Bestimmungen in C VII—XII erst nach dem Jahre 1221 der Regel hinzugefügt worden. Diese Bestimmungen beziehen sich auf folgende Punkte: Organisation, monatliche Versammlung, Besuch und Unterstützung der kranken Mitglieder wie auch anderer Kranken, Teilnahme am Begräbnis verstorbener Mitglieder und Gebet für dieselben, rechtzeitige Abfassung des Testamentes, Schlichtung von Streitigkeiten, Bedin-

---

[6]) So ist wahrscheinlich die chronologische Reihenfolge.

[7]) M gehört zu einem späteren Entwicklungsstadium; vgl. Wyngaert, De tertio Ordine 62 f.

[8]) Eine eigentliche Ausnahme bildet nur der Zusatz bei R II, n. 6: „...et cetera cibaria sagiminis diversitate condita." Die andern Abweichungen — so die Bezeichnung: „(denariorum) pisanorum" in V n. 3 — sind von ganz untergeordneter Bedeutung und sind meistens der schwankenden Textüberlieferung zuzuschreiben.

[9]) So mit Recht Landoald 107, wie schon (oben S. 120[54]) gesagt wurde. — Auf die Lösung der gegen die Aufschrift von C (oben S. 21. 23. 24. 34) erhobenen Schwierigkeit gehen wir nicht weiter ein, weil darin jedenfalls kein Grund gefunden werden kann gegen unsere Schlußfolgerung (vgl oben S. 93).

gungen zur Aufnahme, Zurückgabe unrechtlich erworbenen Gutes, Prüfungszeit eines Jahres, feierliche Aufnahme, Befugnis zur Änderung der Regel, Austrittsverbot mit Ausnahme des Eintritts in einen Klosterorden, Dispensgewalt des Visitators, Verpflichtung der Regel (non ad culpam, sed ad poenam). Wie wir oben dargetan haben, sind u. E. schon im Jahre 1221 verschiedene dieser Punkte vorhanden gewesen. Wenn wir jetzt aber davon absehen und von der Voraussetzung ausgehen wollen, daß der ganze Komplex C VII—XII aus der Zeit nach dem Jahre 1221 stamme, so können wir die Entwicklung zwischen den Jahren 1221 und 1228 zusammenfassen als: die Entfaltung der ursprünglichen Idee eines Weltordens, wobei die Bildung von Lokalgruppen die treibende Kraft ist und daher auch eine festere Konstituierung nach Art der Zünfte mit stark ausgeprägter Organisation. Das ursprüngliche Wesen des franziskanischen Dritten Ordens wurde dadurch nicht verwischt, sondern prägte sich nur schärfer aus. Die Tertiaren nahmen nicht nur wie die Mitglieder der Zünfte an einigen besondern Übungen des Gottesdienstes Anteil, sondern „sie unterstellten ihr ganzes Leben bestimmten religiösen Vorschriften“ [10]. Die Entwicklung des franziskanischen Dritten Ordens wäre in der gemachten Voraussetzung, daß die Organisation erst nach dem Jahre 1221 entstanden sei, dem Entwicklungsgang des Franziskanerordens ähnlich, der erst allmählich eine ausgeprägte Organisation und Noviziat erhielt [11].

Die Organisation, wie sie wenigstens im Jahre 1228 fertig vorlag, setzte sich aus folgenden Elementen zusammen, die, wenn mitunter unter anderm Namen, in den sozialen Genossenschaften immer wiederkehren: zwei ministri, ein „Rat von Brüdern“, ein massarius, nuntii; sodann war — was das religiöse Moment scharf zum Ausdruck bringt — ein Visitator mit Disziplinar- und Strafgewalt vorhanden und, wenn möglich, ein „vir religiosus“, der auf den monatlichen Zusammenkünften eine Ansprache halten sollte.

Die ministri wurden aus den Mitgliedern gewählt [12]. Der Visitator scheint bis zum Jahre 1234 — Bulle „Ut cum majori“, oben

---

[10]) Hauck, KG V ⟨1920⟩ 419.

[11]) Damit soll keineswegs gesagt werden, daß der Franziskanerorden aus einer ursprünglichen Massenbewegung hervorgegangen sei, wie Mandonnet will. Er war schon vom Anfang an ein Ordensgebilde mit den drei Ordensgelübden, machte aber eine Weiterentwicklung durch.

[12]) Nach Wyngaert 72 und Landoald 81 nahmen Minderbrüder bis ungefähr zum Jahre 1228 diese Amtsstelle ein; sie berufen sich auf die Worte von Bernardus de Bessa, denen wir aber nicht soviel Wert zuerkennen möchten (oben S. 117). Es ist allerdings ganz annehmlich, daß in den ersten Anfängen — wie auch später noch hie und da — wegen Mangels an geeig-

Nr. 10 — dem allgemeinen Rechte entsprechend vom Bischof ernannt worden zu sein[13]. Der „vir religiosus" war wohl in den ersten Zeiten ein Minderbruder, obwohl das Amt nicht deutlich den Minderbrüdern vorbehalten war; eigentlich ist nur vorgeschrieben, daß er Ordensmann sein soll, womit aber ein Minderbruder gemeint sein kann[14].

Der Zusammenhang zwischen franziskanischem Dritten Orden und Ersten Orden war somit keineswegs juridisch festgelegt, obwohl tatsächlich die Beziehungen zweifellos rege gewesen sind, insbesondere in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts[15].

Obwohl — wie nach den neuen Forschungen feststeht — die Regel, wie sie im Jahre 1228 vorlag, eine weite Verbreitung gefunden[16], so müßten sich doch fast notwendig Verschiedenheiten

---

neten Personen die Minderbrüder dieses Amt bekleideten (die Worte Bernhards lassen übrigens auch diese Deutung zu).

[13]) Dies geht u. E. daraus hervor, daß den Tertiaren in ihrer Regel nicht das Recht zugestanden wird, den Visitator wie die andern Amtspersonen zu ernennen; darauf wies schon H H 662 hin und neuerdings Landoald 108 gegen die Ansicht von Wyngaert 71 f.: das Visitatorenamt sei bis zum Jahre 1234 von einem Laien (wohl einem Tertiaren) bekleidet worden; auch A. Papillon, O. F. M., Le Tiers Ordre de S. François. Gouvernement des Fraternités. Histoire et doctrine, Rennes [1914] 18[1] scheint dieser Auffassung zugeneigt zu sein. — Nun meint aber Landoald 108, daß der Visitator ein Minderbruder gewesen, weil das Ernennungsrecht erst im Jahre 1234 durch die Bulle „Ut cum majori" dem Bischof zuerkannt worden sei. In diesem Sinne wird diese Bulle auch erklärt bei Müller, Anfänge 143, Sabatier, Regula antiqua 12, Mandonnet, Règles 183 ff., Wyngaert 71. Dagegen ist aber zu bemerken — mit Müller, Zur Geschichte 504, wo er seine frühere Auffassung ändert —, daß die Bulle „Ut cum majori" keine Neuerung zu erkennen gibt, sondern vielmehr die Ernennung des Visitators durch den Bischof voraussetzt; die Gegengründe, welche Wyngaert 71 f. anführt, haben uns nicht überzeugen können zur Auffassung, daß erst im Jahre 1234 den Bischöfen die Macht erteilt worden sei, den Visitator zu ernennen (auf die Schwierigkeiten, die sich aus unserer Stellungnahme ergeben gegen die von Wyngaert 70 ff. vorgeschlagene Datierung der Vorschriften im Anhang von C ⟨= C XIII⟩, gehen wir nicht ein; nur sei hervorgehoben, daß seine Deutung (70) des Visitatorenamtes in „Ut cum majori" uns keineswegs zwingend scheint).

[14]) In diesem Sinne versteht Sabatier, Regula antiqua 19[1] diese Satzung; er sieht aber fälschlich „visitator" und „vir religiosus" als gleichbedeutend an (dagegen mit Recht Müller, Zur Geschichte 503).

[15]) Die Zusammenfassung der Entwicklung in der juridischen Beziehung zwischen franziskanischem Dritten Orden und Ersten Orden bei: Fredegando da Anversa, Il Terz' Ordine 45 ff. leidet an einigen Ungenauigkeiten; vgl. die Bemerkungen von P. Oscar, in: NFV ⟨1922⟩ 269 ff., der aber seinerseits sich zu eng an die schon erwähnten Ansichten von Wyngaert anschließt.

[16]) Darauf weist Oliger, Expos. 126 mit Recht hin.

herausbilden. Denn es konnten nach der Regel selbst die einzelnen Gemeinden Ergänzungen und Abänderungen vornehmen nach den örtlichen Verhältnissen und das einigende Band der juridischen Einheit mit dem Minderbrüderorden fehlte. Dennoch hielt sich die Einheit in der ersten Zeit — soweit wir bis jetzt urteilen können — ziemlich aufrecht, indem die örtlichen Statuten dem Regeltexte im allgemeinen nur als Anhang hinzugefügt worden zu sein scheinen; so in C und R.

Während in C und R sich nur ein paar Änderungen im Regeltexte vorfinden (oben S. 148 und Anm. 8), zeigen sich aber schon größere in der jüngern Regelfassung M [17].

Obwohl im allgemeinen in M die Regel von 1221 bzw. 1228 wörtlich beibehalten wird, sind: 1. Änderungen angebracht worden in der Reihenfolge der Satzungen; 2. einzelne Vorschriften, die in C sich als Anhang vorfinden, jetzt in den Regeltext hineingekommen, und 3. in den Regelvorschriften auch andere Änderungen vorgenommen worden. Dadurch bekommt die Regel ein ganz anderes Gesicht. Wenn man aber die Regel von 1221 bzw. 1228 genau vergleicht [18] mit M, beschränkt sich die Änderung in wichtigen Punkten [19] auf nur einige wenige Satzungen. Es sind folgende: Ausdrücklicher Beruf auf die Ehrbarkeit in der Kleidung (III 14; C I 2); andere Formulierung und kleine Änderung der Fest-, Abstinenz- und Fasttage (V 27. 31. 32; C II 2. 6; III 1); monatliche Beicht (IV 20; C VI 1) = C XIII 3 (vgl. Wyngaert 29[2]); Dispensgewalt des Visitators für Enthebung vom Kirchenbesuch (IX 57; C XII 5) = C XIII 2, wo aber die Mitbeteiligung der ministri gefordert wird; nur bedingungsweise wird die Bürgschaft erlaubt = C XIII 1.

Das Wesen der Regel von 1221 bzw. 1228 ist, wie aus dem Gesagten hervorgeht, keineswegs geändert in M. Es bildet aber M

---

[17]) Mit Wyngaert, De tertio Ordine 75 und Anm. 5; Origines 119 sind wir einig, daß der von Wadding veröffentlichten Regel, welche Mandonnet als eine Regel des Jahres 1234 betrachtet, kein Wert beizulegen ist. Daß Wadding die Handschrift von Assisi nicht benutzt hat — wie Wyngaert, Origines 119 sagt —, möchten wir aber nicht behaupten (vgl. oben S. 9 Anm. 3); damit ist aber noch keineswegs der Wert jener Regelfassung in der Assisi-Handschrift bewiesen, weil darin recht wohl ein Versuch zur Rekonstruktion aus der Nikolaus-Regel vorliegen kann.

[18]) Gute Dienste beweisen für derartige Arbeit die von Wyngaert 39 gebotene Übersichtstabelle der verschiedenen Regelfassungen.

[19]) Unwichtige Änderungen liegen vor in den folgenden Satzungen (wir fügen die betreffenden Satzungen der Regel von 1221 nach der Einteilung von C bei): I 2 (C XI 1); II 8 (C X 9); II 9 (C X 10); III 16 (C I 4); IV 18. 19 (C I 7); IV 25 (C VI 6); V 30 (C II 5); V 34 (C III 3); VI 40 (C V 1); VII 41 (C VII 1); VII 42 (C VII 4); VIII 48 (C VIII 1); VIII 51 (C IX 3); IX 52 (C X 4); IX 58 (C XII 6).

eine wichtige Kette in der Entwicklung zur feierlich promulgierten Nikolaus-Regel des Jahres 1289, wodurch die Regelentwicklung im 13. Jahrhundert zum Abschluß gekommen, und aus diesem Grunde verdienen die sachlichen Änderungen der Regel von 1221—1228, wie sie in N vorliegen, unsere besondere Beachtung.

Auch in N ist, wie in M, die Reihenfolge der Satzungen sehr verschieden von der früheren. Sie kommt derjenigen in M am meisten nahe, obwohl auffallende Abweichungen vorhanden sind. Die sprachliche Ausdrucksweise ist sichtlich mit besonderer Hingabe versorgt worden.

Verhältnis von N zur Regel von 1221—1228.

Folgende Nebeneinanderstellung gibt die Abweichungen in N (nicht die ganze Regel) an, soweit es sich nicht ausschließlich um nur sprachlich verschiedene Formulierung handelt. In den Anmerkungen fügen wir parallele Satzungen bei aus den oben genannten Regeln gleichzeitiger religiöser Laiengenossenschaften, wir werden diese Parallele nachher genauer zu betrachten haben, um die Bedeutung der Regelfassung N zu erkennen.

N

I. Nos igitur ... statuimus, ut omnes quos ad servandam hujus vitae formam assumi contigerit, ante assumptionem seu receptionem ipsorum, de fide catholica et obedientia erga praefatam Ecclesiam diligenti examinationi subdantur; et si eas professi firmiter fuerint, vereque crediderint, admitti seu recipi tute poterunt ad eandem.

Praecavendum est tamen sollicite, ne quis haereticus vel suspectus de haeresi, aut etiam infamatus, ad vitae observationem ipsius quomodolibet admittatur; et si talem inveniri contigerit extitisse receptum, assignetur ille quantocius inquisitoribus pravitatis haereticae puniendus[21].

Regel von 1221/1228[20].

XI 1. Nullus hereticus aut de heresi diffamatus recipiatur. Si autem suspectus fuerit, purgatus coram Episcopo, si alias ydoneus fuerit, admictatur.

---

[20]) Wie oben (S. 132 [16]) scheint es angemessen, die Kapiteleinteilung nach C beizubehalten, während der Text nach V geboten wird.

[21]) M 2: „nessuno heretico o di heresia sospecto sia ricevuto". Für unsere Hinweise auf M vgl. Wyngaert über seine Rekonstruktion von M: De tertio Ordine 25, num. 1 und 2). — Munio (cap. I): „Ordinamus quod nullus recipiatur ... nisi per Magistrum sive Directorem et Priorem ... prae-

II. Cum autem Fraternitatem hujusmodi ... quis intrare voluerit, Ministri ad receptionem talium deputati, ejus officium, statum et conditionem solerter explorent[22].	X 5. Cum aliquis Fraternitatem hanc intrare voluerit, Ministri diligenter eius conditionem et officium inquirant ...
Promittat se divina praecepta omnia servaturum, ac etiam satisfacturum, ut convenit, de transgressionibus quas contra hunc vivendi modum commiserit ...	8. Promictat se observare omnia que hic sunt scripta vel scribenda vel minuenda secundum consilium Fratrum, toto tempore vite sue, nisi aliquando de licentia steterit Ministrorum; et satisfacere, siquid contra hunc modum fecerit ...
Ordinamus praeterea statuentes, ut nullus post ipsius Fraternitatis ingressum, eamdem egredi valeat, ad saeculum reversurus; possit tamen habere transitum liberum ad Religionem aliam approbatam[23].	12. De hac Fraternitate et de hiis que continentur hic nullus exire possit nisi religionem ingrediatur.
III. Fratres insuper ipsius Fraternitatis de humili panno in pretio et colore, non prorsus albo vel nigro[24], communiter vesti-	11. Viri qui hujus Fraternitatis fuerint de panno humili sine colore induantur, cuius brachium VI sol. ravegna. pretium non

missa tamen diligenti examinatione si sit honestae vitae et bonae famae ac de haeresi nullatenus suspectus, quinimmo tamquam S. Dominici singularis in Domino filius sit veritatis catholicae fidei juxta suum modulum aemulator et zelator praecipuus."

[22]) Munio (cap. I): „... nullus recipiatur ... nisi per Magistrum sive Directorem et Priorem dictae fraternitatis vel de ipsorum licentia ac etiam de assensu majoris partis fratrum professorum fraternitatis ejusdem illius loci." — Während Munio den „assensus majoris partis fratrum professorum" fordert bei Annahme und Profeß (cap. IV), erwähnt N — ebenso wie die ältere Regel — das „consilium aliquorum discretorum Fratrum" nur bei der Profeß. Diese Eigentümlichkeit der älteren Regel veranlaßte die Erklärung in Expos. (n. 18), daß dasselbe auch Geltung habe für die Annahme.

[23]) Milit. B. M. V. (pag. 23): „Nulli autem liceat ab hujusmodi Ordine seu Religione exire, nisi forsitan voluerit ad arctiorem Ordinem, petita tamen a Generali licentia, se transferre." — Regula Prato (pag. 109): „nulli ... licebit ad saeculum redire ... nisi forte intraret aliquod monasterium canonice approbatum." — Munio (cap. V): „Statuimus autem ut nullus ... post talem supradictam professionem de hoc Ordine egredi valeat nec eisdem ad saeculum reverti liceat, sed bene possint libere transire ad unam de approbatis religionibus, tria vota solemnia profitentibus."

[24]) Regula Prato (cap. III): „... nec alba nec nigra sit penitus, sed ad modum ordinis S. Francisci." — Munio (cap. II): „Omnes ... induantur panno albo et nigro, qui nec in colore nec in valore nimiam pretiositatem praetendat, sicut decet honestatem servorum Christi. —

antur, nisi fuerit ad tempus in pretio per Visitatores de consilio Ministrorum ob causam legitimam et apertam cum aliquo dispensatum.

Chlamydes quoque ac pelles absque scollatura scissas vel integras, affibulatas tamen, non patulas, ut congruit honestati[25], clausasque manicas Fratres habeant supradicti.

Sorores etiam chlamyde induantur et tunica de hujusmodi humili panno factis vel saltem cum chlamyde habeant guarnellum seu placentinum coloris albi vel nigri aut paludellum amplum de canape sive lino[26] absque ulla crispatura consutum.

Circa humilitatem vero panni et pellitiones Sororum ipsarum, juxta conditionem cujuslibet earumdem ac loci consuetudinem poterit dispensari.

Bindis et ligaturis sericis non utantur: pelles dumtaxat agninas, bursas de corio et corrigias simpliciter absque serico ullo factas et non alias tam Fratres habeant quam Sorores depositis ceteris, juxta beati Petri Apostolorum Principis salubre consilium, vanis hujus saeculi ornamentis.

IV. Sit eis ad inhonesta convivia, vel spectacula, sive curias, sive choreas, accessus penitus interdictus. Histrionibus seu vanitatis intuitu nihil donent; et ne quicquam illis a propria donetur familia, prohibere procurent[27].

excedat nisi propter causam evidentem et necessariam ad tempus cum aliquo dispensetur. Et consideretur panni latitudo et arctitudo circa praedictum pretium.

2. Chlamydes et pelles habeant sine scollatura, fixas vel integras, tamen affibulatas, non apertas, ut portant saeculares, et manicas portent clausas.

3. Sorores vero de eiusdem pretii et humilitatis panno clamidem induantur et tunicam, vel saltim cum clamide habeant guarnellum sive placentinum album vel nigrum aut palludellum lineum amplum sine crispaturis, cuius brachii pretium non excedat XII [den.] pisanorum;

4. de quo tamen pretio et de pellitionibus ipsarum dispensari poterit secundum conditionem mulieris et loci consuetudinem.

5. Bindas et ligaturas sericas sive coloratas non portent. Et tam Fratres quam Sorores pelles habeant agninas tantum.

6. Bursas de corio et corigias sinpliciter sine serico consutas et non alias habere licet. Et alia vana ornamenta Visitatoris arbitrio deponant.

17. Ad convivia inhonesta vel ad spectacula vel coreas non vadant; instrionibus non donent, et donari a familia sua prohibeant.

Expos. (num. 1): „. . . sine colore: colorem intelligimus viridem . . .; nigrum vero colorem in hoc contineri non credimus.“

25) M 14: come si conveniene alla honestà·“ — Munio (cap.II): s.Anm.24.

26) M 15: „paludello da canape o di lino.“ — Munio (cap. II): „Vela vero sororum et bindae sint alba de panno lineo vel canapino.“

27) M 18: „Non si trovino in nessuno modo a spectacoli vietati . . . et feste

V. ... Sit quoque ipsorum comestio licita singulis, cum solemnitatem praecipuam intervenire contigerit[28], in qua ceteri Christiani ab antiquo epulis carneis vesci solent.	II 2. (Omnes abstineant a carnibus ... nisi propter infirmitatem ...) vel propter precipuam solepnitatem intervenientem, scilicet Natalis per III dies, anni novi, Epyphanie ...
Aliis autem diebus ... Sed cum Religiosis ceteris[29] ... licite sumere valeant de appositis ab eisdem.	3. Aliis vero diebus non ieiunandis liceat eis conmedere caseum et ova. Sed cum religiosis ... de appositis ab eis conmedere licebit.
Sit sanis cibus moderatus et potus, cum textus evangelicus habeat: Attendite ne corda vestra crapula et ebrietate graventur[30].	4. ... Sanis cibus et potus sit temperatus.
Qualibet vero sexta feria totius anni ieiunium celebrent, nisi forte infirmitatis aut alia causa legitima excusentur; vel nisi festum Natalis Domini feria ipsa occurrerit observandum. Sed a festo Sanctorum Omnium usque Pascha, quarta et sexta feria ieiunabunt. Alia quae ab Ecclesia sunt statuta vel Ordinariis ex causa communiter indicta ieiunia nihilominus servaturi.	6. A Pasca resurrectionis usque ad festum Omnium Sanctorum ieiunent VI feriam. A festo Omnium Sanctorum usque ad Pasca IIII et VI feriam ieiunabunt, observantes nichilominus alia ieiunia que ab Ecclesia indicuntur generaliter facienda.
Sorores gravidae usque ad suae purificationis diem ab excercitatione qualibet corporali, orationibus dumdaxat exceptis, poterunt si voluerint abstinere.	III 2. Sorores gravide ... a corporalibus exercitationibus, exceptis vestibus et orationibus, poterunt abstinere.

mondane ... in disonesti conviti ... nè anchora stieno a vedere giucolatori .. non conversino in loci et con persone disoneste; 19: Quanto a lloro è possibile reprimino e vietino la loro famiglia che non spendino danari in sopradecte vanita." — Munio (cap. XIII): „Ad nuptias, choreas sive ad dissoluta et mundana convivia sive ad vana spectacula nullo modo accedant. De civitate ... non exeant ... absque licentia speciali praelati." — Expositio (num. 5): „Ubi dicitur quod ad curias non vadant, intelligimus esse curias ... que fiunt ..."; (num. 6): „Istrionibus causa necessitatis [gegenüber: „vanitatis intuitu"] intelligimus dare posse cibum et potum aliquando propter Deum tantum"; num. 3 und 4 bringen Bestimmungen, welche der Strenge bei Munio nahekommen.

[28]) Munio (cap. XII): „... abstineant, nisi sint infirmi ... vel nisi praecipuum festum fuerit illa die ..."

[29]) M 28: „Ma quando ... si troveranno in casa di altri, civè ne' loro conventi ..." [30]) Dieser Schrifttext findet sich auch in der Regel des Humiliaten-Dritten-Ordens und in der Regel (1221) der Minderbrüder, wie schon oben (S. 135, Anm. 19) angemerkt worden ist.

Laborantes autem ... a Dominica Resurrectionis festo usque ad festivitatem beati Francisci praedicti, ter in die qua excercitio laboris incumbent, licite sumere cibum possunt.	3. Laboratoribus ... a Pasca resurrectionis usque ad sancti Michaelis dedicationem in die ter cibum sumere liceat.
VI. Singuli autem ... Fratum et Sororum ipsorum ter in anno, videlicet in Natalis Domini, Resurrectionis ipsius et Pentecostes festivitatibus, peccata propria confiteri, et Eucharistiam devote suscipere non postponant, reconciliando se proximis, et restituendo etiam aliena[31].	VI 1. Confessionem de peccatis faciant ter in anno; Communionem in Natale Domini et Pascha resurrectionis et Pentecostes recipiant. Reconcilient se proximis et aliena restituant.
VII. Impugnationis arma secum Fratres non deferant, nisi pro defensione Romanae Ecclesiae, christianae Fidei, vel etiam	3. Arma mortalia contra quempiam non accipiant vel secum deferant.

[31]) M 20: wenigstens monatliche Beicht (wie C XIII 3); dreimaliger Kommunionempfang. — Milit. J. Chr. (pag. 15): „Insuper ter in anno ad minus confiteantur et ter, videlicet in Nativ. Dom., Pascha et Pentecoste, recipiant Corpus Christi, nisi forsan ex aliqua causa eorum aliquis ⟨sic⟩ esset a suis ordinariis interdictum." — Consort. Parma (cap. III): „infra duos menses ad minus confiteantur"; „... omnes de societate communicent ter in anno ..., in Nativitate Domini et Resurrectione ipsius et etiam in Assumptione Virginis Matris ejus et hoc tantum faciant si fuerint preparati secundum sui judicium confessoris"; Consort. Brescia (cap. V): „... omnes fratres congregationis nostre bis in anno debeant confiteri cum fratribus minoribus, scl. in quadragesima sancti martini et in quadragesima majori, et nichilominus die precedente diem communionis debeant confiteri ... et communicentur omnes in nativitate domini a dictis fratribus, et nullus remaneat qui non communicetur, nisi de licentia ministri cum conscientia confessoris sui; Consort. Regg. Aem. (num. 7 s.): „confiteantur in quolibet mense, vel ad minus in duobus mensibus semel debeant confiteri"; „debeant se communicare ter in anno, scl. in Nativitate Domini, in Pascha resuretionis et in Assumptione sancte Marie de augusto. Et hoc si fuerint digni et parati, secundum judicium confessoris sui". — Battuti (cap. X): „ordinamus quod quilibet ... teneatur quolibet mense confiteri ... et recipere Corpus Christi ad minus bis in anno, in Paschate resurexionis et in die nativitatis Christi." — Regula Prato (cap. VI): „volumus ut sorores ... ad minus semel in mense, debeant confiteri." — Munio (cap. VIII): „Omnes quater in anno ad minus, videlicet in festo Nativitatis Dom., Resurr., Pentecost. et in festo Assumptionis aut Nativitatis B. V. peccata sua confiteantur diligenter et Eucharistiae devote studeant recipere Sacramentum, nisi forsan ex aliqua causa rationabili alicui ex ipsis esset a suis confessoribus interdictum. Qui autem ex devotione sua saepius voluerint communicare infra annum, petita a suo Praelato licentia et obtenta, devotionem suam cum Dei benedictione poterunt exequutioni mandare."

terrae ipsorum, aut de suorum licentia Ministrorum[32].

VIII. Dicant universi quotidie septem Horas canonicas...; Clerici, videlicet scientes Psalterium, pro Prima... juxta Clericorum Ordinem cum Gloria Patri dicant.

Cum vero ad ecclesiam non accedent pro Matutino Psalmos dicere studeant quos dicunt Clerici vel Ecclesia cathedralis vel saltem, ut illitterati alii, pro Matutino duodecim ... Pater Noster... dicere non omittant; quibus ... minorem Symbolum ... adjiciant qui noverunt[33].

In quadragesima vero sancti Martini, et etiam in majori, ecclesias in quibus Parochiis habitant, matutinalibus Horis personaliter adire procurent, nisi causa rationabili excusentur.

IV 1. Omnes dicant...;

2. Clerici, secundum ordinem clericorum; scientes psalterium dicant pro Prima ... et alios psalmos Horarum cum Gloria Patri dicant.

3. Sed cum ad ecclesiam non vadunt, dicant pro Matutino psalmos quos dicit Ecclesia vel alios quoscumque XVIII psalmos, vel saltim Pater noster ut inlicterati in omnibus Horis.

4. Alii pro Matutino XII Pater noster...

5. Et qui sciunt Credo in Deum ... dicant.

V 1. Omnes ad Matutinum vadant in quadragesima sancti Martini et maiori, nisi personarum vel rerum inconmoditas inmineat.

---

[32]) Milit. J. Chr. (pag. 14): „Ecclesias... et quaecumque religiosa loca necnon personas ecclesiasticas... item viduas, pupillos et orphanos... ut liberentur ab oppressionibus, bona fide intendent et pro praedictis omnibus... si expedierit, se armis accingent fratres viriliter et potenter pugnantes ad mandatum ecclesiae Romanae vel si loci dioecesanus ac magister eorum simul hoc viderint expedire. Alias autem circa usum armorum sibi prudenter attendant et sic eis utantur in licitis, quod ad illicita non trahantur, Sedis Apostolicae vel dioecesani consilio, si aliquod dubium emerserit, requisito." — Milit. B. M. V. (pag. 20): „Liceat autem eis arma portare pro defensione catholicae fidei et ecclesiae libertatis, cum eis per Romanam Ecclesiam fuerit specialiter demandatum"; „pro sedandis etiam tumultibus civitatum arma protegentia tantum, de sui dioecesani licentia portare valeant". — Munio (cap. XIV): „Invasionis seu impugnationis arma secum fratres non deferant, nisi propter defensionem fidei christianae aut alia rationali causa et de suorum praelatorum licentia."

[33]) Milit. J. Chr. (pag. 15): „Item pro qualibet hora diei septies Pater Noster et pro qualibet hora Dominae nostrae septies Ave Maria dicent." — In den Regeln der Consort. Parma, Brescia, Regg. Aemil., Battuti, Fratern. Cortona, Milit. B. M. V., von Prato und Munio tritt überall die Marienverehrung deutlich hervor, speziell dadurch, daß das „Ave Maria" vorgeschrieben wird. Speziell in den Consortia kommt hinzu die besondere Sorge für feierliche Begegnung von Marienfesten. Munio erwähnt aber nur Marienfeste, wo es sich handelt über die hl. Kommunion (oben Anm. 31). Das „kleine Symbolum" wird auch genannt in M 39, während VCR einfach sagen: „Credo in Deum".

X. De pace . . . facienda, sicut Ministris videbitur, ita fiat, adhibito, *si facultas affuerit*, Episcopi *dioecesani* consilio in hac parte [34].	X 2. De pace . . . facienda, sicut Ministris videbitur sic fiat; habito etiam, *si expedierit*, consilio domini Episcopi.
XI. Si vero . . . contra jus . . . vexationibus impetantur, Ministri loci ad Episcopos *et alios locorum Ordinarios* studeant habere recursum: juxta consilium et ordinationem ipsorum in talibus processuri.	3. Si contra ius . . . vexentur, Ministri loci, quod viderint expedire cum consilio domini Episcopi faciant.
XII. A juramentis autem solemnibus omnes abstineant, nisi necessitate cogente in casibus per indulgentiam Apostolicae Sedis exceptis, videlicet pro pace, fide, calumnia, et testimonio perhibendo, *ac etiam in contractu emptionis, venditionis et donationis, ubi videbitur expedire.*	VI 4. Omnes a iuramentis solempnibus abstineant, nisi necessitate cogente in casibus a summo Pontifice exceptis in sua indulgentia videlicet pace, fide, calumpnia et testimonio.
XIII. Universi sane Fratres et Sorores cujuscumque civitatis aut loci, *diebus singulis, si commode poterunt, Missae officium audiant*; et mense quolibet ad ecclesiam sive locum, ad quam vel quem Ministri curaverint intimare, conveniant, Missarum solemnia inibi audituri [35].	VII 1. Omnes Fratres et Sorores cuiusque civitatis et loci quolibet mense, quando videbitur Ministris, conveniant apud ecclesiam quam Ministri nuntiaverint, ibique audiant divina.
XIV. Cum autem quemquam ex Fratribus infirmari contigerit, Ministri . . . visitare teneantur aegrotum, ipsum sollicite ad *recipiendam* poenitentiam, prout melius et efficaciter expedire putaverint, inducentes; necessaria illi de bonis communibus ministrando.	VIII. Cum aliquem Fratrem vel Sororem contigerit infirmari, Ministri . . . visitent infirmantem, et ad penitentiam moneant et, sicut viderint expedire, necessaria corporis quibus indiguerit de comuni aministrent.
Et si praefatus infirmus de praesenti luce migraverit, Fratribus et Sororibus . . . nuntietur, ut defuncti exequiis procurent *personaliter*	IX 1. Et si de hac luce migraverit infirmatus nuntietur fratribus et sororibus . . . ut ad ipsius conveniant sepulturam; nec recedant

---

[34]) Vgl. unten zu Kap. XVII.

[35]) M XIII 15 (= Zusatz): „Ogni giorno odino la messa, alle quale devotamente odino con silentio.“ — Battuti (cap. VII): „Statuimus . . . quod quilibet . . . teneatur ire ad ecclesiam quolibet mane . . . et singulis diebus audire missam, si poterit absque nimio impedimento, et specialiter diebus festivis.“

interesse; a quibus donec Missarum fuerint celebrata solemnia, et corpus tumulo conditum, non recedant.

Hoc quoque circa Sorores infirmas et decedentes volumus observari.

... Et praeter haec, infra annum pro Fratrum et Sororum tam vivorum quam defunctorum salute tres Missas faciant celebrari. Qui vero Psalterium sciverit, illud dicat...[36]

XV. Ministeria quoque ac alia officia, quae praesentis formulae series exprimit, imposita sibi quisque devote suscipiat, curetque fideliter excercere. Officium autem cujuslibet certi temporis spatio limitetur. Nullus Minister instituatur ad vitam, et ejus ministerium certus terminus comprehendat[37].

XVI. Ad haec Ministri ac Sorores civitatis et loci cujuslibet ad visitationem communem in aliquo

donec Missa fuerit celebrata et corpus traditum sepulture.

2. Et postea, quilibet ... dicat pro anima ...

3. Preter hec, infra annum pro salute Fratrum et Sororum vivorum et mortuorum dicat: presbiter III Missas; sciens psalterium dicat ipsum ...

X 4. Ministerium et alia officia sibi imposita quilibet suscipiat et fideliter excerceat, dum tamen per annum ab officio vacare quilibet possit.

XII 6. Ministri post annum cum consilio Fratrum eligant duos alios Ministros et fidelem Massarium, qui ... provideat, et Nuntios, qui...

[36] M 49: „et personalmente stieno alle obsequie." — Munio (cap. XV): „Deputentur... duo ex fratribus qui... caritative studeant visitare et statim a principio ad recipiendam poenitentiam et alia ecclesiastica sacramenta eundem efficaciter adhortentur et si necesse fuerit ministerium corporale (prout commode poterunt) eidem studeant adhibere. Si vero fuerit pauper, necessaria de bonis propriis vel communibus, prout facultas permiserit, sibi ministrare procurent. Et idem faciant sorores circa sorores suas infirmas; (cap. XVI): „Quando continget aliquem ex fratribus ex hac luce migrare, ceteris confratribus... nuncietur, ut procurent defuncti exequiis personaliter interesse, a quibus non recedant, donec corpus fuerit traditum sepulturae. Hoc etiam circa sorores decedentes ⟨statt: decenter⟩ vosumus observari... Et praeter haec, quilibet infra annum pro fratrum et sororum tam vivorum quam defunctorum salute tres Missas faciant celebrare; qui vero sciunt psalterium, illud dicant..."

[37]) Munio (cap. XVII): „Priore fraternitatis mortuo vel amoto, magister sive director fraternitatis cum consilio antiquorum de fraternitate instituat Priorem. Singulis autem annis... magister habeat consilium cum antiquioribus de fraternitate super amotione vel confirmatione Prioris..."

loco religioso vel ecclesia, ubi locum hujusmodi contigerit deesse, conveniant: et Visitatorem habeant sacerdotem, qui alicujus approbatae Religionis existat, quique illis de commissis exessibus iniungat poenitentiam salutarem. Nec quivis alius possit eis hujusmodi visitationis officium exhibere.

Quia vero praesens vivendi forma institutionem a beato Francisco praelibato suscepit, consulimus ut Visitatores et informatores de Fratrum Minorum Ordine assumantur, quos Custodes vel Guardiani ejusdem Ordinis, cum super hoc requisiti fuerint, duxerint assignandos. Nolumus tamen Congregationem hujusmodi a laico visitari.

Hujusmodi autem visitationis officium semel exerceatur in anno, nisi necessitate aliqua suadente, fuerit pluries facienda[38].

---

[38]) Während hier die Rede ist von: „Visitatores et informatores", spricht die Bulle „Unigenitus" (1290; oben num. 34) von: „Visitatores et Procuratores". Ist nun dieses Amt des Informators oder Prokurators das gleiche Amt als des Visitators oder davon zu unterscheiden? ⟨Nach Müller, Zur Geschichte 504 wird in N Visitator und Ordensbruder (vir religiosus: C VII 3) identifiziert. Dies scheint aber keineswegs annehmbar.⟩ Das Amt des Visitators, der einmal im Jahre die „visitatio communis" verrichtet, ist nicht ohne weiteres zu identifizieren mit dem Amte des Visitators, wie es in den andern Kapiteln der Regel (auch in N) erwähnt wird, wo vielmehr eine ständige Leitung vorausgesetzt zu sein scheint. Es will uns scheinen, daß es sich hier um eine Weiterentwicklung handelt, in dem Sinne, daß neben dem ursprünglichen Visitatorenamt der Regel eine jährliche (oder öftere) formelle Visitation getreten ist, wie dieses deutlich hervortritt in R, additam. I 12. Wyngaert, De tertio Ordine 70—73 führt diese Entwicklung zurück auf die Bullen „Ut cum majori" (1234; oben num. 10) und „Vota devotorum" (1247; oben num. 16. 17). Seine Interpretation ist aber keineswegs zwingend; wie er (73) die Vorschrift C XIII 4 in der Bulle „Vota devotorum" zurückfinden kann, ist mir unbegreiflich, es sei denn, daß er C XIII 4 nicht versteht als eine Weiterentwicklung von C VII 3 über den vir religiosus, was aber u. E. deutlich ist. Wir vermuten, daß die Entwicklung folgenderweise vor sich gegangen ist. Die Minderbrüder wollten in der Gegend, wo C XIII entstanden ist, den Anschluß des Dritten Ordens an den Ersten Orden für die Zukunft sichern und wußten es so weit zu bringen, daß das dem Bischof zustehende Visitatorenamt herabgedrückt wurde, während das Amt des vir religiosus (C VII 3), welcher nach der Regelvorschrift nicht unbedingt nötig war („si commode possunt") dauernd mit dem Ersten Orden in Verbindung gebracht und zugleich gehoben wurde zu einem ständigen Amte (C XIII 4: „Item visitator et ministri hujus fraterni-

Incorrigibiles vero ac inobedientes monitio trina praeveniat; qui si se corrigere non curaverint, de ipsius Congregationis consortio expellantur omnino, de consilio Discretorum.

XVII. Vitent insuper Fratres et Sorores, juxta posse, litigia inter se: illa, si suscitari contigerit, sollicite dirimendo. Alioquin de jure coram illo respondeant, apud quem potestas residet judicandi[39].

XVIII. **Ordinarii autem locorum** vel Visitator cum Fratribus et Sororibus universis in **abstinentiis, jejuniis, et austeritatibus aliis, ex causa legitima,** cum expedire viderint, poterunt dispensare[40].

XII 5. **Visitator** cum Fratribus et Sororibus universis in **hiis omnibus** potestatem habeant dispensandi, cum viderint expedire.

tatis petant a ministro vel custode fratrum Minorum unum fratrum Minorem de conventu, cujus fratris consilio et voluntate fratrum ista fraternitas gubernetur in omnibus et regatur"). Sie begründeten dieses Vorgehen darauf, daß „ista fraternitas a beato Francisco habuit fundamentum" (C XIII 5). Wenn wir auch nur vermutungsweise die Entwicklung angeben können, so scheint uns dennoch diese Hypothese besser begründet als die von Wyngaert. Die Worte in N: „Visitatores et informatores" sind also u. E. zu verstehen von zwei **verschiedenen** Ämtern: der **jährlichen** Visitation und der **ständigen** Leitung, welche sich aus dem früheren Visitatorenamt durch die erweiterte Tätigkeit des vir religiosus hindurch zum Direktorenamt entwickelt hat. Daß diese Ämter noch nicht schärfer in N getrennt werden und der sog. vir religiosus eigens erwähnt wird (Kap. XIII), ist allerdings auf den ersten Blick etwas Befremdendes, aber auch in andern Kapiteln werden wir Unebenheiten antreffen, wo die Spuren der Entwicklung nicht immer ganz verschwunden sind in einer restlosen Verschmelzung. So gehört Kap. XVII zu Kap. X; die Ämter werden in Kap. XV wohl angedeutet, aber nirgends genau angegeben. Müller weist auf die Parallele in **Munio** (cap. XX) hin. Eine direkte Abhängigkeit ist aber nicht anzunehmen, wie der Wortlaut zeigen wird. „Volumus autem quod in qualibet civitate ... habeant in Magistrum et Directorem ⟨„in quolibet mense ... legat regulam et exponat; de agendis informet et negligentes corrigat et emendet ..."⟩ aliquem idoneum fratrem sacerdotem de Ordine Praedicatorum, quem postulaverint a Generali Magistro vel Provinciali illius Provinciae dicti Ordinis Praedicatorum ... Volentes insuper et statuentes universos Fratres et Sorores hujusmodi de poenitentia B. Dominici ... directioni et correctioni ipsius Generalis Magistri Ordinis antedicti et Prioris Provincialis illius Provinciae ejusdem Ordinis ... totaliter subjacere ..." Während Munio die „visitatio" nur im allgemeinen andeutet, wird sie, wie in R, additam. I 12 auch bei den **Battuti** (cap. XXI) „ad minus bis in anno" und im **Consort. Brescia** (pag. 551, cap. XXII) „ter in anno a guardiano fratrum minorum" vorgeschrieben.

[39]) Dies gehört eigentlich zu Kap. X. — Vgl. C XIII 13—15.

[40]) **Munio** (cap. XXI): „Prior fraternitatis cum fratribus suis et prio-

XIX. Ministri vero manifestas Fratrum et Sororum culpas Visitatori denunient puniendas.

Et si quisquam incorrigibilis fuerit, post trinae admonitionis instantiam, a Ministris, de Discretorum Fratrum aliquorum consilio, Visitatori nuntietur eidem, de Fraternitatis consortio abjiciendus ab ipso, et in Congregatione postmodum publicandus[41].

XII 2. Et si quis incorrigibilis exstiterit... Visitatori intimetur... de Fraternitate abiiciendus...

3. Insuper, si est Frater, Potestati loci vel Rectori denuntietur.

XX. Ceterum in praemissis omnibus, ad quae Fratres et Sorores vestri Ordinis non ex divinis praeceptis vel statutis tenentur Ecclesiae, nullum ipsorum ad mortalem culpam volumus obligari, sed impositam sibi poenitentiam, pro transgressionis excessu, prompta humilitate recipiat, et efficaciter studeat adimplere[42].

XII 7. In supradictis omnibus nemo obligetur ad culpam set ad penam, ita tamen quod, si penam a Visitatore impositam vel imponendam, bis admonitus a Ministris, exsolvere neglexerit, tanquam contumax obligetur ad culpam.

---

rissa cum suis sororibus, Magister autem et Director eis deputatus cum utrisque in abstinentiis, jejuniis et austeritatibus aliis in supradictis capitulis contentis, et causa legitima et rationabili, cum expedire viderint, poterunt dispensare."

[41]) Dasselbe über die „incorrigibiles" schon in Kap. XVI. — Während N XVI und XIX die „trina monitio" erwähnen — wie Munio (cap. XIX): „ter admonitus" —, ist in der früheren Regel in der Parallelstelle von einer admonitio nicht die Rede, wohl aber in der Schlußsatzung (XII 7): „bis admonitus".

[42]) Battuti (cap. XXIX): „... non obligentur... per votum vel sacramentum set solum teneantur ad penam eis impositam et non ad culpam"; Milit. B. M. V. (pag. 27): „In aliquibus statutis et ordinationibus dicti Ordinis, exceptis iis quae continentur in praescripta forma professionis et obedientiae aliisque quorum transgressio obligatoria est ad culpam, non obligantur fratres ad poenam mortalis peccati, sed solum ad poenam correctionis... dummodo parati sint... satisfactionem... suscipere"; Consort. Brescia (cap. XLVII, pag. 556): „ordinamus quod nullus frater... obligetur ad culpam, sed tantum ad penam"; Regula Prato (cap. XI): „nolumus eas obligari ad culpam, sed ad penam, excepto dumtaxat capitulo de egressu hujus religionis, quod quidem post factam professionem fieri non possit absque peccato mortali"; Munio (cap. XXII): „... Quemadmodum in Constitutionibus Ordinis fratrum Praedicatorum continetur, ita volumus... quod... praeter divina et ecclesiae praecepta atque statuta in ea contenta... ad culpam nullatenus obligentur, sed solum ad poenam. Quam cum... contingat... imponi.. humiliter et prompte suscipiatur et firmiter opere perficiatur..."; Fratern. Cortona (pag. 154): „non obligent aliquem ad culpam... neque ad penam"; Consort. Regg. Aem. (num. 31): „nolumus... obligari aliquem ad peccatum mortale".

Gänzlich fortgefallen sind die Satzungen:

M 21, 5; Munio (cap. X): „praelatos ... summe revereantur ipsorumque jura ... fideliter eis solvant. Et hoc tam in decimis quam oblationibus alias quomodolibet consuetis".	C VI 2 (V 15 b): De decimis praeteritis satisfaciant et futuras praestent. (C X 6 ⟨V 29⟩: „. . . de decimis satisfaciant.)
M 56; cfr. Munio (cap. XIX).	C XI 3: Fratres et Sorores incorrigibiles a Fraternitate ejecti, in ea iterum non recipiantur, nisi saniori parti Fratrum placuerit.
M 55.	C XII 4. Siquis sciverit de Fratribus et Sororibus scandalum facere, Ministris nuntiet et Visitatori valeat nuntiare: quod inter virum et uxorem non teneatur.
N XV. Gibt Bestimmungen über die Amtsdauer, sagt aber nicht, wie die Wahl geschehen soll.	C XII 6. Ministri post annum cum consilio Fratrum eligant duos alios Ministros, et fidelem Massarium, qui necessitati Fratrum et Sororum ⟨et aliorum pauperum provideat⟩, et Nuntios, qui dicta factaque Fraternitatis de mandato ipsorum ⟨nuntient⟩.

Stellen wir nun der Reihe nach die wichtigsten Differenzpunkte zwischen N und der Regel von 1221/1228 zusammen, um zu sehen, ob der Grundgedanke ungeändert geblieben ist. Es wird sich dabei die Gelegenheit bieten, die Bedeutung von N hervorzukehren, sowohl was die Entwicklung des franziskanischen Dritten Ordens betrifft als hinsichtlich dessen Beziehungen zu den zeitgenössischen Genossenschaftsbildungen im religiösen Volksleben.

N I: Bedingungen zur Aufnahme.

Hier ist die Stellungnahme zum Ketzertum verschärft; es dürfte das eine Folge davon sein, daß das Ketzertum um die Mitte des 13. Jahrhunderts den religiös gestimmten Geistern ganz besonders Sorge machte [43].

---

[43]) Vgl. Hefele, Die Bettelorden 75, der auf die Militia B. M. V. hinweist. Es geht dies ebenso hervor aus der Regel von Munio. Vielleicht hat Nikolaus IV sich bei der Annäherung an die Munio-Regel in diesem Punkte mitunter von dem Gedanken leiten lassen, daß jene Bestimmung gegen die Ketzer dem franziskanischen Dritten Orden Konkurrenz machen konnte.

N II: Die Freiheit, die Regel zu ändern, wird fallen gelassen.

Während früher in der Regel selbst die Erlaubnis zu Ergänzungen und Abänderungen gegeben war, wurde diese Bestimmung jetzt fortgelassen. Es war dies ein wichtiger Entschlüß, wodurch die Einheit der Regel gesichert wurde, nachdem eine große Verschiedenheit von Regelfassungen allmählich entstanden war (V, C, R, M, Regula Prato und die Regeln der Consortia Brescia, Parma, Reggio Aemilia, welche letzteren in unverkennbarem Zusammenhang stehen mit der Dritt-Ordens-Regel, es sei denn, daß sie eine Lokalentwicklung darstellen oder dem Dritten Orden nachgebildet sind).

N III: Farbe der Kleidung.

Das Verbot von ganz weißer oder ganz schwarzer Kleidung deutet auf die franziskanische Tracht hin (vgl. Constitut. Narbon.: Opera S. Bonav. VIII 451).

N IV: Über die weltlichen Festlichkeiten.

Das Verbot der Teilnahme ist ein wenig schärfer formuliert, bleibt aber etwas milder als Munio.

N VI: Beichte und Kommunionempfang.

Die Formulierung scheint von Munio abhängig, in welchem Falle der Unterschied um so schärfer hervortritt. Während Munio das Gebot des dreimaligen Kommunionempfanges im Jahre erweitert zu einem viermaligen (es kommt ein Marienfest hinzu), läßt N die frühere Bestimmung ungeändert.

Es handelt sich hier um einen wichtigen Punkt für die Geschichte der Frömmigkeit.

1. Während die Anzahl der Beichten in vielen Genossenschaftsregeln zunimmt (siehe die Belege S. 156, Anm. 31), bleibt der Kommunionempfang im allgemeinen derselbe. Nur die Militia J. Chr. (1235) und Munio (1285) gehen, indem sie neben viermaliger Beichte auch viermaligen Kommunionempfang vorschreiben, etwas weiter; N läßt die frühere Bestimmung bestehen, fügt aber auch nicht die Bedingungsformel bei („nisi forsan esset interdictum"), welche sich bei Milit. J. Chr. und Munio findet. Demgegenüber aber hat N wohl die Vorschrift, jeden Tag womöglich der hl. Messe beizuwohnen (wie auch M und Battuti), hinzugenommen. Weil es nun — wie sich schon teilweise gezeigt hat und noch weiter zeigen wird — sicher ist, daß Nikolaus IV die Munio Regel gekannt hat, ist wohl eine bewußte Stellungnahme von Nikolaus IV zu Munio in diesem Punkte anzunehmen.

2. In der Weise, wie Munio die Anzahl des Kommunionempfanges erweitert — indem er nämlich ein Marienfest hinzufügt —, zeigt sich eine deutliche Spur der damals sehr stark wachsenden Marienverehrung. Dieses tritt auch hervor in der Vorschrift der verschiedenen Genossenschaftsregeln, daß neben dem Pater Noster das Ave Maria gebeten werden soll (siehe Belege S. 157, Anm. 33). Auch der Name vieler neuen Genossenschaften läßt dieses Bestreben erkennen [44]. Bei den mit dem Franziskanerorden in enger Beziehung stehenden Consortia von Brescia, Parma, Reggio Aemiliana [45], in welchen die Marienverehrung in ganz eigenartiger Weise hervortritt durch die ausführlichen Bestimmungen über besondere Marienfeste, sind die Namen Maria und Franziskus verbunden. Das gleiche ist vorhanden bei den Dominikanern, deren Genossenschaften die Namen von Maria und Dominikus tragen.

In N findet sich nun weder die Vorschrift des „Ave Maria", noch irgendeine Bestimmung über ein Marienfest, obwohl dies von vornherein zu erwarten war, weil es sich um eine markante Andachtsform im Volksleben handelte und in Kap. I auf die Volksbewegung gegen die Ketzer deutlich genug Bezug genommen wurde. Es kann Nikolaus IV als Minderbruder auch schwerlich unbekannt gewesen sein, daß sein Orden gerade durch die genannten Consortia die Marienverehrung bewußt förderte, wie auch überhaupt in Franziskanerkreisen diese Andacht stark zum Ausdruck kam [46]. Es liegt daher nahe, hierin eine Spur zu sehen einer bestimmten Richtung, indem er nämlich bewußt anstrebte, was er jedenfalls tatsächlich erreichte: den Fundamentalcharakter der Frömmigkeit im Dritten Orden zu wahren gegenüber den Einwirkungen der Consortia, die sich immer mehr entwickelten zu speziellen Andachtsübungen mit bestimmten Vorschriften über einzelne Festtage [47].

---

[44]) Vgl. Hefele, Die Bettelorden 72 ff.

[45]) Noch andere werden genannt in B F II 261. 262. 280. Auf den Zusammenhang mit dem Dritten Orden wurde schon hingewiesen (oben S. 164). Vielleicht ist in jenen Consortia eine Opposition von Minderbrüdern zu erkennen gegen das Bestreben nach Selbständigkeit, welches sich nach der Mitte des 13. Jahrhunderts in Tertiarenkreisen durchsetzt (ebenso bei dem Humiliaten-Dritten-Orden; Zanoni, Gli Umiliati 135 ss.).

[46] Vgl. Doncoeur S. J., Les premières interventions du Saint-Siège relatives à l'Immaculée Conception (XII—XIV[e] siècle), in: Revue d'Hist. Eccl. VIII ⟨1907⟩ 278 ss.

[47]) Jedem, der die Regel des Dritten Ordens mit den Regeln jener Consortia nebeneinander legt, wird der Unterschied deutlich zum Bewußtsein kommen. Der unmittelbar auf die Selbstvervollkommnung gerichtete Charakter des Dritten Ordens, der das kirchliche Leben als Ganzes anstrebt, hebt sich

N VII: Verbot des Waffentragens.

Die Erlaubtheit des Waffentragens ist eine Milderung des ursprünglichen absoluten Verbotes. Müller, Anfänge 144, beruft sich insbesondere auf diese Bestimmung in N, um darzutun, daß der ursprüngliche Charakter dadurch eine Wesensänderung erfahren habe. Wenn man aber die frühere und jetzige Vorschrift vergleicht, läßt sich für die Behauptung Müllers kein genügender Stützpunkt herausfinden. Eine Änderung ist nicht zu verkennen, aber eine den Zeitumständen angepaßte Änderung, die keineswegs eine Zersetzung des ursprünglichen Charakters in sich schließt. — Die Formulierung kommt der Munio-Regel nahe, ist aber etwas schwächer gehalten. Noch weit größer bleibt der Unterschied mit dem Charakter der Militiae, denen — wie z. B. der Militia Jesu Christi — als Ziel gestellt war: „hostes debellare Jesu Christi et ejus familiam defensare, ad quod omnium hujus vitae virorum principaliter intentio sit directa" (pag. 13).

N XII: Eidesverbot.

Wie hinsichtlich des Waffenverbotes, so ist auch hier eine Milderung eingetreten, die aber ebensowenig als eine Wesensänderung angesehen werden darf. Denn die in der Regel geforderte „necessitas" ist hier tatsächlich anwesend. Es wird allerdings der Begriff „necessitas" milder interpretiert als früher, wozu aber zu bemerken ist, daß die Abgeneigtheit gegen die Eidesleistung als einem Ordensmitglied überhaupt ungeziemend (vgl. oben S. 137, Anm. 26) abgeschwächt sein dürfte.

N XIII: Täglich hl. Messe beiwohnen.

Siehe oben ad N VI.

N XV: Amtsdauer.

Während Munio wie auch V C R die Amtsdauer auf ein Jahr bestimmt, setzt N keinen bestimmten Termin fest; nur soll eine feste Bestimmung getroffen und der minister nicht fürs Leben gewählt werden. Über die Wahl selbst wird keine Vorschrift gegeben und das Amt der „nuntii" (C XII 6) nicht eigens erwähnt. Der Charakter als Laienorganisation wird mit alledem nicht geschwächt, sondern bleibt gewahrt.

N XVI: Jährliche allgemeine Visitation.

Hier — wie in Kap. V, wo das Fest des hl. Franziskus an die Stelle des Michaelsfestes gesetzt wird — tritt das Bestreben hervor.

---

stark ab gegen die Vorschriften der Consortia über ganz bestimmte Andachtsübungen usw. Dieser Unterschied hat in neuester Zeit seinen klassischen kirchenrechtlichen Ausdruck gefunden im Codex Juris Canonici lib. II, tit. XIX: De fidelibus associationibus in specie, can. 700 ff.

die geistliche Leitung des franziskanischen Dritten Ordens dauernd an den Franziskanerorden zu binden (was erst von späteren Päpsten zur Pflicht gemacht wurde). Wie die Bulle „Unigenitus" (1290, oben num. 34) erkennen läßt, hat dieser Rat des Papstes viel Widerstand hervorgerufen. Müller, Anfänge 126 ff., läßt ungerechterweise dieses Vorgehen des Papstes als verwerfliche Eifersucht hervortreten. Aber noch davon abgesehen, daß die Tertiaren selbst das Auftreten wenigstens veranlaßt haben[48], war es gegenüber der Munio-Regel, welche den Namen des hl. Dominikus führte, aber vieles aus der Regel des franziskanischen Dritten Ordens — wenn nicht unmittelbar, so dennoch sicher durch eine Zwischengruppe — entlehnt hatte[49], nicht zu mißbilligen, daß Nikolaus auf den Anschluß an den Franziskanerorden drängte, wie Munio den Anschluß an den Dominikanerorden für die „Fratres et Sorores de poenitentia B. Dominici" einfach voraussetzte. Die Motivierung, welche N hinzufügt: „quia praesens vivendi forma institutionem a beato Francisco suscepit" war, wie wir gesehen, tatsächlich zutreffend, und Nikolaus hat keineswegs, wie Müller es vorstellen will (129), beabsichtigt, alle Bußbruderschaften dem Franziskanerorden zu unterstellen, sondern nur diejenige, welche jene franziskanische Regel befolgten[50].

N XX: Verpflichtung der Regel.

Wie aus den hinzugefügten Parallelen hervorgeht, handelte es sich hier um eine aktuelle Frage, die eine sehr verschiedene Lösung gefunden. N kommt einerseits der Munio-Regel nahe, weicht aber anderseits davon wieder ab. Der Unterschied mit der früheren Regel ist praktisch nicht nennenswert.

Von Bedeutung ist weiter noch: das Fortfallen der Zehntpflicht.

---

[48]) Dies geht deutlich hervor aus den Akten des Tertiarenkapitels 1289 (AFH II ⟨1909⟩ 70, § 13), wo erwähnt wird: „Dominus Ugolinus de Medicis de Feraria, qui pro confirmatione regule nostre in Curia summo studio et multa sollicitudine laboravit." Daß aber die Bestrebungen zum Anschluß an den Franziskanerorden von den Tertiaren ausgegangen sind, scheint sehr unwahrscheinlich, weil in jenem Kapitel der Franziskanerorden nicht vertreten war. Nikolaus IV hat also wahrscheinlich in diesem Punkte aus eigener, aber keineswegs minderwertiger Initiative gehandelt.

[49]) Mandonnet, Les Règles 208 ff. hebt es ausdrücklich hervor; die daselbst vertretene Ansicht von Mandonnet über die angebliche Regel des Jahres 1234, welche wir nicht teilen (oben S. 151, Anm. 17), ändert an der Sache die uns jetzt beschäftigt, nichts.

[50]) Unbegreiflich genug spricht Mortier, Hist. maîtres généraux II 280 ff., fast ganz im Geiste Müllers.

Während in der früheren Regel (C VI 2; X 6) und in M (21, 5) die Zehntpflicht an zwei Stellen hervorgehoben wird und Munio (cap. X) darauf den Nachdruck legt, bleibt die Vorschrift in N ganz fort. Der Grund dürfte vielleicht darin zu erblicken sein, daß Nikolaus die Befreiung von dieser Pflicht aus dem Ordenscharakter ableitet. Letzteres dürfte auch das Motiv gewesen sein, warum die Bestimmung über die Wiederaufnahme von Ausgestoßenen (auch M 56 und Munio, cap. XIX) fortgelassen wurde.

Es ist nach den vorhergehenden Erörterungen klar, daß die „Nikolaus-Regel" das Wesen der Regel von 1221—1228 nicht umgeändert hat. Auch ist es deutlich geworden, daß Nikolaus bewußterweise auf die frühere Regel zurückgreifen wollte. Der auf den ersten Blick große Unterschied zwischen N und der Regel von 1221—1228 bekommt ein ganz anderes Aussehen, wenn man näher zusieht. Man muß in Anbetracht der verschiedenen zeitgenössischen Genossenschaftsbildungen, die den franziskanischen Dritten Orden auf eine vom Ursprung wesentlich abweichende Bahn zu drängen drohten, das Vorgehen von Nikolaus sogar charakterisieren als eine Rückkehr zur alten Regel.

Woher stammen nun aber die Änderungen in N?

Die schon herangezogenen Worte (S. 167, Anm. 48) aus den Akten des Tertiarenkapitels 1289 über die Arbeit für die päpstliche Konfirmation des Dritten Ordens („Ugolinus de Medicis.. summo studio et multa sollicitudine laboravit") lassen erkennen, daß der Regelkonfirmation durch Nikolaus IV ernste Vorarbeit vorangegangen ist und lassen das Vermuten aufkommen, daß jener Hugolin de Medicis an der Redaktion beteiligt gewesen[51]. Jedenfalls hat aber Nikolaus nicht einfach eine ihm angebotene Regel herübergenommen, sondern in eigener Person an der Redaktion Anteil genommen, wie dies deutlich hervorgeht aus den Bullen „Unigenitus" (1290; oben num. 34) und „Ad audientiam" (oben num. 35) und aus den Redensarten: „statuimus" (Kap. I), „ordinamus statuentes" (Kap. II), „consulimus", „nolumus" (Kap. XVI), „nullum ad mortalem culpam volumus obligari" (Kap. XX)[52]. Man darf nun aber daraus nicht schließen,

[51]) M. Straganz O. F. M., Glöcklein-Kalender, Innsbruck 1921, 53, spricht das nicht unbegründete Vermuten aus, daß jene Regel auf einem der Tertiarenkapitel zustande gekommen.

[52]) Auffallend ist, daß in den Parallelstellen in der Munio-Regel eine derartige, wenn auch nicht immer ganz gleiche Redensart sich vorfindet. Man hat im allgemeinen in jener energischen Ausdrucksweise von N eine Stellungnahme zu Munio zu sehen.

daß N an den genannten Stellen immer etwas ganz Neues bringt, denn bisweilen handelt es sich nur um kleine Änderungen[53].

Das Verhältnis von N und Munio ist kurz dahin zu bestimmen, daß beide auf die alte Regel des franziskanischen Dritten Ordens Bezug nehmen. Während aber Munio nur einzelnes (unmittelbar oder mittels einer Zwischenkette) herübernimmt, ist die alte Regel für N förmlich Grundlage. In den Änderungen aber, die N vornimmt, ist N abhängig von Munio in dem Sinne, daß einerseits einiges herübergenommen wird, anderseits aber eine bestimmte Stellungnahme dagegen sich deutlich zeigt[54].

Welche ältere Regelfassung hat N zur Grundlage genommen?

An einer Stelle (Kap. V) bringt N auffallenderweise einen Schrifttext („Attendite, ne corda vestra..."), der sich in den älteren Regelfassungen V C R nicht vorfindet. Obwohl sich das Vermuten aufdrängt, daß N auf eine von V C R abweichende Regelfassung stützt, so ist demgegenüber zu betonen, daß der Unterschied mit V C R nicht groß gewesen sein kann. Denn wo N Abweichungen zeigt von V C R, tragen diese fast immer deutlich das Merkmal der Abhängigkeit von der Munio-Regel, ohne daß sich der Versuch durchführen läßt, Munio und N als Zeugen einer noch unbekannten Regelfassung darzustellen[55].

Die Bedeutung der „Nikolaus-Regel" in seinem zeitlichen Zusammenhang ist schon hier und da in dem Vorhergehenden zutage getreten. Wir können es kurz in folgenden Punkten zusammenfassen:

---

53) Es liegt kein hinreichender Grund vor zur Hypothese, daß jene Stellen fehlten in dem Regeltext, der Nikolaus vorlag.

54) Mortier, Hist. maîtres généraux II 220—293, insbesondere 237 ff., geht im allgemeinen auf Federici zurück, ohne aber mit der gründlichen Kritik von Müller, Anfänge 145 ff., genügend Rechnung zu halten. Er kommt auf diesem Wege zu verschiedenen zweifelhaften und bisweilen ganz falschen Behauptungen (z. B. über die Munio-Regel). Müller hat den Weg gebahnt, aber zugleich das Endresultat, zu dem wir gekommen, vergraben durch seine falsche Ansicht über die „Nikolaus-Regel". Er legte besonderes Gewicht auf Zwischengruppen; die neueren Forschungen haben es aber ermöglicht, direkte Abhängigkeit zu entdecken, wo Müller nur noch unbestimmt einen Zusammenhang angeben konnte.

55 Die Anklänge von N und M sind gering in Anzahl (M 2. 14. 15. 17. 19. 28. 39; M XIII 15. 49); höchstens hat N mit M Rechnung gehalten. — N stimmt in der doppelten Vorschrift über „reconciliare" (N II, V) überein mit V (15. 29), obwohl in diesem Punkte die jüngere Regelfassung C, die nur eine Vorschrift darüber hat (C X 6), vorzuziehen scheint.

1. Die „Nikolaus-Regel“ brachte Einheit und Festigkeit in dem Schwanken der verschiedenen Differenzierungen.

2. Sie sicherte schließlich den Minderbrüdern die Leitung des franziskanischen Dritten Ordens, was sich als ein wichtiges Ereignis für die Zukunft bald zeigen sollte in den Schwierigkeiten, welche dem Dritten Orden entgegentraten[56].

3. Sie hat dem franziskanischen Dritten Orden — auch für die Zukunft[57] — seine spezifische Richtung gesichert gegenüber den Bestrebungen, die ihn daraus zu verdrängen drohten.

Rückblick und Ausblick.

Wenn wir am Schluß unserer Erörterungen den Gang der Untersuchung kurz überblicken, sehen wir, daß die neueren Studien einen tieferen Einblick in die Entstehung, die Entwicklung und die Bedeutung des franziskanischen Dritten Ordens ermöglicht haben.

Schon von seinem Anfange an hebt sich der franziskanische Dritte Orden, im Zusammenhang mit seiner Zeit betrachtet, deutlich ab als eine religiöse Volksbewegung mit eigener Richtung.

Die Entwicklung hat schließlich dazu geführt, daß er mitten durch die Zeitverhältnisse, welche seine Eigenart bedrohten, hindurch einen Weg gefunden, der ihm seine eigene Stellung auch für die Zukunft sicherte.

Seine Bedeutung ist deutlicher zutage getreten, indem wir den franziskanischen Dritten Orden kennen lernten als einen Wesensbestandteil der franziskanischen Bewegung im 13. Jahrhundert. Gerade diese Bewegung ist in ihrer wahren Tragweite nicht immer richtig erfaßt worden. Von nichtkatholischer Seite wurde sie nur zu oft dargestellt als eine im Grunde antikirchliche Bewegung, und katholischerseits hat man ihren Ideeninhalt[58] und ihre Stellung in der Geschichte des katholischen Ordenswesens und der katholischen Frömmig

[56]) Vgl. A F H IX (1916) 127 f.; XIV (1921) 172 ff.; XVII (1924) 237 ff.

[57]) Für die Geschichte der folgenden Zeiten siehe meinen Artikel: Der Dritte Orden des hl. Franziskus von Assisi, in: Theol.-prakt. Quartalschrift, Linz 1919, 32—47 und Fredegando da Anversa, O. Cap., Il Terz' Ordine Secolare di S. Francesco, Roma 1921.

[58]) Wir meinen an erster Stelle: gedankliche Zusammenhänge mit der Neuzeit. Von da aus wird man nachzuforschen haben, wie weit sich der geschichtliche unmittelbare Zusammenhang erstreckt.

keit nicht immer genügend hervortreten lassen[59]. Speziell durch den Dritten Orden ist die franziskanische Bewegung ein Bindeglied zwischen dem Mittelalter und der neuen Zeit. *Der franziskanische Dritte Orden mit seinem tiefinneren katholischen Vollkommenheitsstreben mitten in der Welt* — wofür die neue Zeit so viel Verständnis zeigt — *ist ein lebendiges Beispiel der Zusammengehörigkeit von mittelalterlichen und neuen Zeiten.*

---

[59]) *Vincent*, Saint François de Sales, Directeur d'âmes, Paris 1924, läßt an verschiedenen Stellen die Ideenzusammenhänge zwischen dem hl. Franz von Sales und dem hl. Franz von Assisi durchblicken (insbesondere über die Freiheit ⟨372⟩, die Naturfreude ⟨349 ff.⟩). Aber die Verbindungslinien zieht er nicht; obwohl er die franziskanische Bewegung hoch wertet (26[1]), sieht er keine Verbindung mit den folgenden Zeiten. Das dürfte seinen Grund darin haben, daß er wie viele andere die Entwicklung zu sehr in eine Schablone von nur etlichen Entwicklungstypen unterbringen will. Dadurch trübt er den Blick für Zusammenhänge, die außer jener Entwicklung liegen, die aber gerade darum besondere Beachtung verdienen, weil sie vielleicht auf ganz andere Entwicklungslinien hinweisen. Man vergleiche z. B. seine Auseinandersetzung über die Marienverehrung (61ss.) mit unseren Bemerkungen oben S. 165.

Register.

(D. O. = Dritter Orden.)

a) Quellen-Register.

N. B. Es werden hier nur die Quellen angegeben, die mit Rücksicht auf das gestellte Thema in Betracht kommen; vergleiche Vorwort und Seite 37, Anmerkung 1.

b) Literatur-Register.

c) Namen- und Sachregister.

Berichtigungen.

[illegible] regulam.
[illegible] Tertii.
[illegible] angeführt.
[illegible] lies: Zamora.
[illegible] lies: 1901.
[illegible] lies: 1677.
[illegible] O. Praem., Derde-Orde-nasporingen, in: [illegible] XX [illegible] 135 f. sucht zu beweisen, daß „fratres [illegible] sei mit: Mitglieder des Dritten Ordens. [illegible] insbes. Lamy.
[illegible] lies: Kurie und Kloster.
[illegible] hat schon Gratien O. Cap. [illegible] XVIII [illegible] 450 hingedeutet.
[illegible] F. M., Legislatio franciscana ab [illegible] De restitutione Protoregulae [illegible] bei Kybal nicht einverstanden.

O. F. M.

Bayer, Dr. P. Edmund O. F. M., **Danielstudien.** VII u. 188 S. 6,10.

Bockholt, P. Berth. O. F. M., **Theodorich von Münster.** 64 S. —.50.

Brettle, P. Dr. Sigismund O. F. M., **San Vicente Ferrer** und sein literarischer Nachlaß. gr. 8°. XVI u. 214 S. 7,25. gbd. 8,75.

Corpus Catholicorum Heft 5. Kaspar Schatzgeyer O. F. M., Scrutinium divinae scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum (1522). Hrsg. v. P. Dr. **Ulrich Schmidt** OFM XXVIII u. 150 S. 6,50.

Dausend, Dr. P. Hugo O. F. M., **Franziskanerorden und Entwickelung der Liturgie.** 80 Pfg.

Doelle, P. Dr. Ferdinand O. F. M., **Die Observanzbewegung in d. Sächsischen Franziskanerprovinz** (Mittel- u. Ostdeutschland) z. Zt. vergr.

Dreiling, P. Dr. Raymundus O. F. M., **Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli** (Pierre d'Aureole). XII u. 224 S. 7.40.

Franziskanische Studien. Zeitschrift. Herausgegeben von Mitgliedern des Franziskanerordens (Redakteur: P. Dr. Ferdinand Doelle O. F. M). Erscheint seit 1914. Jährlich 4 Hefte. 8.—.

Franziskanische Studien. Beihefte. Bisher 7 Bände.
Enthalten Werke von P. Dr. Achatius Batton O. F. M.; P. Dr. Fid. v. d. Borne O. F. M.; P. Dr. Ferd. Doelle O. F. M.; P. Didachus Falke O. F. M; P. Dr. Leonh. Lemmens O. F. M.

Herzog, P. Dr. Patricius O. F. M., **Die ethischen Anschauungen des Propheten Ezechiel.** gr. 8°. VIII u. 164 S. 5,40.

Keicher, P. Dr. Otto O. F. M., **Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie.** Mit e. Anh., enth. die z. 1. Male veröffentl. „Declaratio Raymundi per modum dialogi edita". VIII u. 224 S. 7.25.

Lemmens, P. Dr. Leonhard O. F. M., **Aus ungedruckten Franziskanerbriefen des XV. Jahrhunderts.** XII u. 120 S. 4.10.

Minges, P. Dr. Parth. O. F. M., **Die Gnadenlehre des Duns Skotus** auf ihren angebl. Pelagianismus u. Semipelagianismus geprüft. VII u. 104 S. 2.50.

—, **Der angebl. exzessive Realismus d. Duns Skotus.** X u. 108 S. 3.75.

—, **Ist Duns Skotus Indeterminist?** XII u. 138 S. 4.60.

—, **Der Monismus des Deutschen Monistenbundes.** Aus monistischen Quellen dargelegt und gewürdigt. gr. 8°. VI u. 143 S. 4.75.

Reith, P. Wigbert O. F. M., **Von Segensquellen.** 32 S. —.10.

—, **Die Franziskaner und die Volksmission.** 32 S. —.10.

Spettmann, P. Dr. Hieronymus O. F. M., **Johannis Pechami quaestiones tractantes de anima, quas nunc primum in lucem edidit notisque illustravit.** gr. 8. XL u. 224. 8.25.

—, **Die Psychologie des Johannes Pecham.** X u. 102 S. 3.50.

Witzel, P. Dr. Theophilus O. F. M., **Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweiströmeland.** 80 S. 3. Aufl. 1.20.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Berichtigungen.

Seite 3, Anm. 6 statt „regularem" lies: regulam.
Seite 3, Anm. 6 statt „Fornaci" lies: Tornaci.
Seite 11, Anm. 14 statt „ausgeführt" lies: angeführt.
Seite 26, Zeile 8 von oben statt „Lamora" lies: Zamora.
Seite 32, Zeile 8 von oben statt „1900" lies: 1901.
Seite 49, Anm. 17 statt „Lugduni 1667" lies: 1677.
Zu Seite 51, Anm. 9 — M. Pillot, O. Praem., Derde-Orde-nasporingen, in: Tongerloo's Tydschrift XX (1921) 135 f. sucht zu beweisen, daß „fratres ad succurrendum" gleichzustellen sei mit: Mitglieder des Dritten Ordens. Vgl. die im Texte angeführte Literatur, insbes. Lamy.
Seite 53, Anm. 2 statt „Kirche und Kloster" lies: Kurie und Kloster.
Zu Seite 73, Zeile 1—4 von oben: Darauf hat schon Gratien O. Cap., S. François d'Ass., in: EF XVIII (1907) 450 hingedeutet.
Zu S. 121, Anm. 2: Auch D. Mandic O. F. M., Legislatio franciscana ab anno 1210—1221, Mostar 1924, Appendix: De restitutione Protoregulae (121 ff.) ist mit der kurzen Rekonstruktion bei Kybal nicht einverstanden.